भारतीय दर्शनेषु प्रत्यक्षम्



पूर्णप्रज्ञ संशोधन मन्दिरम्

पूर्णप्रज्ञ विद्यापीठम्

बेंगळूरु

भारतीयदर्शनेषु प्रत्यक्षम्

(सङ्गोष्ठ्याः सारसङ्ग्रहः)

प्रकाशकः

पूर्णप्रज्ञसंशोधनमन्दिरम्

पूर्णप्रज्ञविद्यापीठम्

बेङ्गलूरु-५६००२८

भारतीयदर्शनेषु प्रत्यक्षम् - (सङ्गोष्ठ्याः सारसङ्ग्रहः)
पुस्तकमिदं कार्तिकशुद्धपौर्णमास्यां (११-११-२०००) पूर्णप्रज्ञसंशोधन मन्दिरेण समायोजितायाः सङ्गोष्ठ्या उद्घाटनावसरे उडुपि श्री अदमारु मठाधीशैः श्रीविश्वप्रियतीर्थश्रीपादैरुद्घाटितम् ।

मूल्यम् - ५० रूप्यकाणि

मुद्रितपुस्तकसङ्ख्या - ५००

प्रकाशकः-
पूर्णप्रज्ञसंशोधनमन्दिरम्
पूर्णप्रज्ञविद्यापीठम्, बेङ्गलूरु.

अक्षरसंयोजनम्-
पूर्णप्रज्ञसंशोधनमन्दिरम्
बेङ्गलूरु.

मुद्रणम्
पूर्णप्रज्ञमुद्रणलायः
बेङ्गलूरु.

प्रास्ताविकम्

उडुपि श्रीपेजावरमठाधीशैः श्रीविश्वेशतीर्थश्रीपादैः संस्थापितस्य पूर्णप्रज्ञविद्यापीठस्याङ्गत्वेन पूर्णप्रज्ञसंशोधनमन्दिरम् १९९४तमे क्रिस्ताव्दे समस्थापि। राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानेनानुदानितस्यास्य परमं लक्ष्यं भारतीयदर्शनानां विशेषतः द्वैतदर्शनस्याध्ययनं संशोधनं च। आषड्भ्यः वर्षेभ्यः अप्रकाशितग्रन्थप्रकाशनेन विदुषां सङ्गोष्ठ्याः आयोजनेन च लक्ष्यमिदं प्रायः समासादितं मन्दिरेण।

१९९६ तमे क्रिस्ताव्दे मन्दिरेण समायोजितायां ''भारतीय-दर्शनेषु प्रत्यक्षम्'' इतीमं विषयमधिकृत्य प्रवृत्तायां सङ्गोष्ठ्यां प्रस्तुतस्य विचारस्य सङ्ग्रहात्मकमिदं कृतिकुसुमम्। निवन्धेऽस्मिन् विद्वद्भिरु-पस्थापितः प्रवन्धः, सङ्गोष्ठ्या उद्घाटनावसरे परमपूज्यैरनुगृहीतः सन्देशः, सङ्गोष्ठ्यां चर्चितश्च विषयः सङ्गृहीतः। प्रथमं जैनवौद्धादिदर्शनेषु प्रत्यक्षमधिकृत्य विहितस्य विचारस्य आङ्ग्लभाषायां सार उद्धृत्य प्रकाशितः। कृतिमञ्जरीयं सुकृतीनां प्रयोजनाय कल्पतामिति आशास्महे।

प्रा. डि. प्रह्लादाचार्यः
गौरवनिदेशकः

PRATYAKSHA IN BHARATIYA DARSHANAS

Any knowledge of a Prameya (an object) is entirely dependent for its occurence on the Pramanas (means of knowledge). Mainly for this reason, examination of the nature of Pramana and its vareities is an inevitable part of any Darshana or School of Philosophy. Though there is wide diversity in the views about the number and nature of Pramanas amongst different Indian schools, all are agreed on the acceptance of Pratyaksha (means of direct cognition) as a valid Pramana. But there are still differences regarding its nature and variety. If the Bauddhas say that the physical eye (the dark eyeball or Kaneenika) is the sense organ, the Naiyyayikas say that the fine entity inside it, is the actual Indriya or Sense organ and it is also composed of the Tejas - the element of fire. Dvaita Vedanta holds that the Indriyas are also beginningless like the soul. In Geeta, Lord Krishna has clearly mentioned that when the soul leaves the physical body, he carries with him the senses in fine forms – "Gruheethvaitaani samyaati vayurgandhaanivaasayaath" ('गृहीत्वैतानि संयाति वायुर्गन्धानिवाशयात्'). In this manner, there are many differences in perception about Pratyaksha. These have been collected and presented here in the same order as the schools have come into existence.

Bauddha Darshana :

The Nirukti - "Pratigatam aksham Pratyaksham"

('प्रतिगतम् अक्षं प्रत्यक्षम्') is the basis according to which the Buddhists define Pratyaksha. This means that Pratyaksha is knowledge cognition dependent on the senses (Indriyas). But all Pratyaksha is not sense-dependent, for instance – Memory (Smarana). But, just as the word Gau is used for the cow, based on the interpretation – Gacchateeti Gauh, (गच्छतीति गौः) though it may not always be moving, the word Pratyaksha is used as a Rudha (practice) word to denote knowledge cognition, which may not be sense-dependent also.

We do get cognition even when we are not aware of the words denoting the objects of knowledge. Even very young children who may not know the words for the different objects do get knowledge about them when they hear, see or smell them. They can cognise the difference between a cow and horse, though they may not be aware of the words, cow and horse. After one becomes aware of the different words, we use them to convey to others the distinction between the different objects of cognition. The congenitally deaf persons, who have not used their organ of hearing at any time, can still cognise objects and differences between them by means other than hearing. Such knowledge where there is no association of the knowledge with a specific nomenclature is called by the Bauddhas as Nirvikalpaka Jnana. According to them, Pratyaksha is Nirvikalpaka - "Pratyaksham kalpanaapodham" ('प्रत्यक्षं कल्पनापोढम्') – Pratyaksha has no element of Kalpana along

with it. The Nyayabindu defines Kalpana as "Abhilaapa samsargayogyapratibhaasa prateetih" ('अभिलापसंसर्गयोग्य-प्रतिभासप्रतीतिः'). Abhilaapa is the word used to denote the object - Vaachaka Shabda (वाचकशब्द). If the knowledge cognition of the object is associated with the word denoting the object, such association is called Kalpanaa. Such a Jnana or knowledge as – "Iyam Gauh" ('इयं गौः')- This is a cow – is called Savikalpaka as the knowledge of the cow is associated with the name of the object also. Such a Knowledge is not Pratyaksha as the name word used is not capable of cognition by the eye, or the sense by which the knowledge about the object of cognition is mainly received, showing that the mind is also necessary for getting this knowledge. For instance, if different names like Gau, Cow or Hasu etc are used for the same object, there are different Jnanas of the Savikalpaka type produced by the same object-sense contact. Therefore, Bauddhas hold that Savikalpaka Jnana is not a Pramana at all.

All knowledge cognition made even by a child without knowledge of any word-object relationship is also not valid as a Pramana. Thus, a hungry baby needing to be fed, will not stop crying till it is fed, the first time. But the second time, it may do so, when the mother is holding it, even before feeding – as it remembers the previous occasion when it was fed at the mother's breast. Thus this knowledge that the breast is the same as yesterday's is also savikalpaka. Here, the knowledge produced by the eye of the baby to-

day is also new, as yesterday's knowledge, due to contact between eye and the breast can not be produced today. Thus the knowledge produced today – of the breast being the same as yesterday's is not dependent on the object and is Savikalpaka. Such knowledge is invalid and can not be the basis for deciding that the object today is the same as, that which was present yesterday. Thus the apparent continuity of objects perceived by repeated cognition can not form the basis for rejecting the theory of Kshanikathva or momentariness of the objects considered as valid by some schools of Buddhism. Though normally valid, even a Nirvikalapaka Jnana will be rendered invalid if there is defect in Indriya (like cataract in the eye), when the object is not observed under proper conditions (such as when it is moving fast, or when the observer is moving fast etc) or when affected by bodily imbalance like Vatha, Pittha etc (elements causing sickness according to Ayurveda in body). A rapidly rotated object will wrongly appear circular and when one is in a moving vehicle, surrounding objects appear to move themselves. With liver disease, white will appear yellow, while cataract may cause one object to appear as two. Thus, only Nirvikalpaka Jnana due to senses with no defects due to internal or external causes will be valid and will be called Pratyaksha. Such Pratyaksha is of four kinds : Indriyaja, Maanasa, aathmasamvedana and Yogijnana.

i. Indriyaja – Only the five senses like the eye, ear etc. are Indriyas. Mind is not an Indriya. The cognition is

based on the senses – "Indriyaashritam vijnanam Pratyaksham" ('इन्द्रियाश्रितं विज्ञानं प्रत्यक्षम्')– thus, the jnana due to the eye is called Lochana Vijnana. To the Bauddhas, the eye is not a Taijasa Tathva as it is to Tarkikas. The physical organ consisting of the black eye ball is the sense for them. Both the eye and ear cognise the object without direct contact with it.

ii. Manovijnana – "Svavishayaanantara vishayasaha-kaarinaa Indriyajnanena samanantarapratyayena janitam tanmanovijnaanam" ('स्वविषयानन्तरविषयसह-कारिणा इन्द्रियज्ञानेन समनन्तरप्रत्ययेन जनितं तन्मनोविज्ञानम्')– is the definition given by the Buddhist philosophers to Manovijnana. It is explained as follows :

The eye generates the knowledge of Rupa or colour. From that jnana and its object, Rupa, is born another jnana in the next instant. For this new Jnana, the eye does not play the causal part, as it would come even with the eye closed. This is Manovijnana. There is nothing special about this compared to the first jnana due to the eye. But the object Rupa of the first Jnana due to the eye is different from the object of the second jnana in the mind. This Jnana can not come to blind persons as the first Jnana is an essential help for the second to be born.

There are also differences among the Bauddhas for

the need of such a Maanasa Jnana. Some say, that the Jnana- "Idam Shuklam" ('इदं शुक्लम्')– This is white - is a Savikalpaka Jnana coming in the mind, which can not arise out of the first Jnana arising elsewhere, in the eye, which is Nirvikalpaka. Therefore, a Nirvikalpaka jnana is first born in the mind due to the Jnana in the Eye Indriya, out of which the second Savikalpaka jnana in the mind is born. Some others say – This type of Maanasa jnana is helpful to the Yogis. They are detached from the world. When their sense organ perceives an object, they close their eye and they use the second jnana in the mind to interact with the world in the form of preaching etc. This Jnana is thus useful only for them.

iii. Aatma samvedana - This is a self-luminous jnana and does not need any other external object or means for it. The external objects when cognised and internal knowledge like happiness or sorrow etc are self-luminous. Just as a light source illuminates other objects and also itself, this jnana arises along with the jnana of the external world. This is a kind of Aatma Samvedana – "Sarvachitta chaityaanaam aatmasamvedanam" ('सर्वचित्तचैत्यानाम् आत्मसंवेदनम्')

iv. Yogijnana – "Bhutarthabhaavanaaprakarsha-paryanthajam yogijnanam" ('भूतार्थभावनाप्रकर्षपर्यन्तजं योगिज्ञानम्').

There are four Arya Satyas in Bauddha philosophy. When they are constantly thought, meditated and when the process reaches culmination, a new level of cognition called Yogijnana is obtained, which is similar to direct cognition.

To sum up :

1. **In Bauddha schools, the Indriya is the sense organ itself.**
2. **Only Nirvikalpaka Jnana is Pramana.**
3. **The Mind (Manas) is not a sense.**

Jaina Darshana :

In Jaina Siddantha, as against the view of the Niayyayikas, Jnana (knowledge) is not a property of the soul. The soul itself is of the essence of Jnana. Therefore, like the Prabhakaras, Jainas also say that Jnana itself is Svaprakasha – self-aware. This Jnana, which is of the nature of the soul itself is naturally universal with regard to all subjects. But, during Samsara, due to the obscuring envelope of Karma, it does not cognise all subjects. When there is contact with the five senses like the eye with the respective subjects, the obscuring envelope on the Jnana is removed (to that extent) and the objects become subjects for Jnana, which is of the nature of the soul itself.

As the soul itself is Jnana, it is not proper to consider the division of Jnana into Pratyaksha and Paroksha. But, as Jnana is coexistent with the subject, the Jnana ob-

tained through the five senses is Aparoksha. In Paroksha Jnana, there will be Vyavadhana (delay due to intermediate steps) between the knowledge of the object and the Jnana corresponding to it. When one gets the knowledge of the fire in the mountain due to the knowledge of the smoke, though the Jnana itself is of the nature of the soul itself, it needs the cognition of smoke – hence it is Paroksha. Thus in Jaina Siddhantha, Jnana is not a modification of the inert Antahkarana. It is also not a Guna (property) of the soul. It is of the nature of the soul itself, which is Svaprakasha.

The Jainas also define Matijnana as the knowledge caused by the senses and the mind. The two are considered as different by some, while some others add a third jnana due to the combined activity of the senses and the mind. The classification is based on the dominant role played by the senses or the mind, as it is inconceivable to have any knowledge in which both have not played their part. The Jainas have four stages in Matijnana – Avagraha, Iha, Apaya or Avaya and Dharana.

Avagraha or Cognition of sense data develops through two stages. The first is Vyanjanavagraha or contact awareness and the second is Arthavagraha or object-comprehension. In the first stage, the object comes into contact with the sense organ which results in transformation of its substance into sense data perceivable by the relevant organ. Thus the source of the sound is transformed into sound waves which reach the ear and through the nerves stimu-

late consciousness. These then lead to their being identified as specific types of sensations. Contact awareness is considered possible only for the four senses excluding the eye. Arthavagraha is considered to be of six types, resulting from the activities of the five senses and the mind. The Avagraha stage is considered to be instantaneous but there is a view also that this refers to the Arthavagraha and not Vyanjanavagraha. The reasons advanced for the latter view is that in the Vyanjanaavagraha stage, sensations constantly impinge on the mind and only at a particular level is the stirring of the consciousness. Thus the activity is not considered instantaneous and the sensations become effective only after a countless number of instants elapse. Only after the consciousness is activated, there is object comprehension.

Iha : There is a thin line of demarcation between the stirring of the consciousness of the Vyanjanaavagraha stage and the dawning of awareness of the object. The mind then starts work on the sensation received as the consciousness has been stirred. This is known as Iha or speculative stage, when an attempt is made to know more about the sensation. For instance, a general consciousness of sound gets further analysed by the mind into the type and other particulars like distance of source etc. This is well explained by the description – "striving for a specific determination of the object that has already been cognised by sensation". The term object is used in their sense of the object of consciousness and not the physical object. The Jaina philoso-

phers also distinguish between Iha and Samshaya (doubt). The latter is present when mutually contradictory objects are pressing for recognition and there is incapacity to exclude the true from the false.

Apaya : In this stage, the mind affirms one alternative and rejects the others. There is a precision in the determination based on affirmation of some characteristics and rejection of the others as not present. There is a perceptual judgement in the form – This must be the sound of a conch. There is also a school which holds that the actual determination comes in the next stage only, and in this stage only the precise characteristics are accepted by the mind.

Dharana : The evolution of perceptual knowledge is completed and the judgement arrived at in the third stage is affirmed and retained. The retention would be in the form of memory with an ability to recall on future occasions and also correlation with past memories.

The four stages of perception analysed by Jaina philosophers are comparable to the analysis given by modern psychologists. To sum up:

1. **In Jaina Darshana, Jnana is self-luminous and is of the nature of the soul itself.**
2. **The cognition by Pratyaksha takes into account the interaction between the senses and the mind.**
3. **The Sense organ is not defined as distinct**

from the physical organ, but includes all the elements that are needed to produce physical sensation.

4. **The distinct stages by which a sensation is transformed into a Mathi jnana or mental cognition capable of future retention or evaluation involves the full participation of the mind and hence Pratyaksha Jnana can not be instantaneous.**

Samkhya Darshana :

In this Darshana, Prakrti is the fundamental entity (Tatva). Mahath is born out of it, Ahamkara from Mahath. The Tamasa part of Ahamkara gives rise to Shabda and other Tanmatras and the Sativka part produces 11 Indriyas– 5 Jnanendriyas, 5 Karmendriyas, and Mind which is of the nature of both Jnana and Karma. The Jnana Indriyas like the Eye etc which are products of Ahamkara Tatva make contact with objects and produce Jnana (Knowledge), in the form of contraction/expansion. Unlike the Bauddhas who call the physical sense organs as Indriyas, Samkhyas call the products of Ahamkara Tatva immanent in the physical organs as the Indriyas. Bauddhas call the Indriyas as Aprapya Prakashakaare ('अप्राप्य प्रकाशकारि')– where they will not be "reaching" the objects, while the Samkhyas hold that they are Prapya Prakashakaree.

Bauddhas do not consider Mind as an Indriya, while the Samkhyas do. Just as the five Jnanendriyas like the Eye

get knowledge of the external objects, the Anthahkarana gets knowledge internal to the body. There are three aspects of Anthahkarana – Buddhi, Ahamkara and Mind or Manas. When a sense gets the contact of an object, it takes the shape of the object itself – Indriya Vritthi. By this, all the three internal elements get modified – as Mano Vritti, Ahamkara Vritti, Budddhi Vritti. The Indriya Vritti is Savikalpaka and not Nirvikalpaka, as stated in Yoga Sutra Bhashya (3/47). Mano vritthi is of the form of Samkalpa or Vikalpa. This joins with Indriya vritthi. When the Manovritthi joins with the eye Vritti, there is no contact with other Indriya Vrittis. Thus when one is attracted to a beautiful object and looks at it with complete absorption of the mind, one says – I did not hear you, as I was looking there. The Manovritthi produces the Wants and don't wants about the object. Ahamkara Vritti is born after this – I, Mine, Belonging to my own people, Not mine etc. Such understanding itself is Ahamkara. Buddhi is a reservoir of past Samskaras and takes a decisive position based on them. Thus Indriya Vritthi gives external objects to the Mind. The Mind gives them to Ahamkara. Ahamkara gives them to Buddhi and Buddhi to the Aatman. Aatman is nirvikara (changeless) and there is no Vritti or Parinama (modification) in him as in the case of Buddhi etc. He is also not the Doer (karthaa) of such parinamas. But these take place due to his presence. The final Parinamas in Buddhi get reflected (Prathibimba) in the Aathman.

"Imaastaah pratibimbanti saraseeva tatadrumaah"

– Yoga Vaasishta ('इमास्ताः प्रतिविम्बन्ति सरसीव तटद्रुमाः' -योग-वासिष्ट) - just as the trees on the shore get reflected in the placid waters of the lake, Buddhi Vritti gets reflected in Aathman. The Jnana that I (as a conscious Chethana) perform such action comes as a result of this. In Samkhya siddhantha, the example of a hot iron is given to illustrate the relationship between Buddhi and Aathman. When a red hot Iron is beaten, the blow is not to the Fire in it, but to the Iron. Thus the variations due to the Indriya Vritthi is to the Buddhi and not to the Aatman.

Vachaspathi Misra has given the following example to the four different kinds of Vritthis in Samkhya Siddhanta, in Samkhya Tatva Kaumudi : When one sees a figure in dim light, we first get Indriya vritti, which gives a Jnana or knowledge that we are seeing a human being. When we see with greater application of the mind, we see that the figure is that of a man who is holding a knife in hand. This is Mano vritthi. We then deduce that he is about to attack us. This is Ahamkara Vritti. We come to the final conclusion that we should run away from him – this is Buddhi Vritti. All the four Vrittis get produced one after the other normally, but some times they can all come at one time. For instance, if one sees a dark room suddenly being lighted up and sees a tiger in it, all of them would be born together.

"Yugapat chatushtayasya vrittih kramashashcha tasya nirdishtaah" – ('युगपत् चतुष्टयस्य वृत्तिः क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टाः') Samkhya Karikaa – 30.

The three different varieties of manifestations of Anthahkarana are Buddhi, Ahamkara and Manas. All of these have separate Vrittis. The three have a Samanya Vritti of Prana etc – the five vayus – "Samaanyakaranavrittih pranaadyaa vaayavah pancha ('सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायवः पञ्च')–(2–31). It is for this reason that when there is mental tension, the breathing gets affected.

The Indriya Vrittis come one after the other normally. But some times, more than one Indriya Vritthi may take place together. Samkhyas thus accept Jnana yaugapadya – simultaneous occurence of more than one Jnana or knowledge in the consciousness.

The main tenets of Samkhya Darshana regarding Pratyaksha are :

1. **Indriyas are creations of Ahamkara Tathva.**
2. **They are Prapya Prakashakarins.**
3. **Mind or Manas is also an Indriya.**
4. **Indriya Vrittis are also Jnana and Aatma is not the locus for Jnana.**

Mimamsa Darshana :

This is one of the the oldest Darshanas of our country. The Bauddhas have held that the physical organs are the senses, while the Samkhyas accept Indriyas which are not the physical organs themselves made of the five elements, but are made of Ahamkara Tatva. The Naiyyaikas

and Mimasakas hold that the senses are composed of the five elements. It is interesting to understand the arguments advanced by the rivals for their conclusions.

1. The Bauddhas give two reasons for their holding that the Golakas or physical organs are the senses. If there was a separate Indriya in the organ which produces knowledge by contact with the object, the knowledge that the object is at a distance can not be produced. For instance, the sense of contact with the skin does not show that the object that is touched is at a distance. Similarly, even the eyes can not produce the knowledge that the object is at a distance.

2. When the eye has some impairment, it is treated by treating the physical organ itself. If the sensory organ were different, how would this treatment help?.

The Mimamsakas reply :

A light illuminates other objects through its illumination. The object is reaching near the light, though it may be far away from the source of light itself. Similarly, the Tejas (energy principle) is the sense in the eye and it flows towards the object of vision. Though the object is physically far away from the eye, it is near the Tejas radiating from the eye. Therefore, an object at a distance can be cognised. When the Tejas flows out through the physical organ of the eye, it can be impeded if there is any problem in the organ itself. Therefore, when there is any defect like

Pittha etc, the rays flowing through the eye become yellow. Thus the defects in the physical organs can cause defective knowledge in the inner sensory organ and the latter will be benefited when the former is treated. When one applies oil to the soles of the feet, one gets the benefit in the form of cooler eyes. Therefore, a treatment in one part of the body can affect another part. Thus the arguments advanced by the Bauddhas are weak and can be rejected.

The Mimamsakas reject the arguments of the Samkhyas also, that the Indriya is composed of Ahamkara Tatva. They point out that this statement is inconsistent with the position of the Samkhyas that Indriyas have Vritti or Parinama or Nirgamana (Transformation or change of place). For, Ahamkarika Tathva of which the Indriya is constituted is Vibhu or all pervading and Nirvikara (without any change). Thus they hold that the position of Samkhyas that the sense is composed of Ahamkarika Thathva is inconsistent with their own doctrine.

Therefore, the Mimamsakas hold that each of the senses is composed of one of the five vital elements (Bhauthika). The eye is a form of Tejas. The rays emanating from the eye keep on widening at a distance. Thus, it is able to grasp a large object like a mountain. A question is asked – how is it that a very distant object like a star is seen instantly when the eye is opened? Can the rays of light travel such a large distance instantly? They answer by saying that the ray from the eye gets mixed up with a ray al-

ready spread outside and thus the far away object is cognised.

"Nayanarashmibhih yekeebhuthasya baahyathejasah bhaagah kopi dheehethuh adrushtah" — Nayaviveka.

('नयनरश्मिभिः एकीभूतस्य बाह्यतेजसः भागः कोऽपि धीहेतुः अदृष्टात्'
- नयविवेक)

The Naiyyayikas differ from this. The pertinent question that can be asked to the Mimamsakas based on the above explanation is - why is it not possible to see objects behind us or those which are so far away that we do not see them? The Naiyayikas answer this by saying while it is always the rays from the eye that have to reach the object for vision, that the speed of light is unimaginable (अचिन्त्यो हि तेजसो वेगः). It goes to the distant star in an instant, but as it spreads out as it goes, small objects at a distance can not be seen.

Thus though there is some greater clarity about the method of vision by the eye, there is an assumption of the rays of light going out of the eye, rather than the other way – from the object to the eye, as explained by modern science.

The Mimamsakas also say that Jnana or knowledge produced is not a Parinama or transformation or change of Antahkarana etc as stated by the Samkhyas, but is a Guna of the Aatman or soul. This is grasped by the

mind which is also an Indriya. Naiyyayikas also consider the same interpretation as valid.

The Mimamsakas also make a distinction between Nirvikalpaka and Savikalpaka jnana in Pratyaksha. There is some difference with Naiyayikas in this respect. Naiyyayikas accept that the Eye etc. first grasp only the Padartha Swaroopa – the object. But it will not cognise the relationships of the qualities and characteristics of the object. This is Nirvikalpaka Jnana – thus, one sees a piece of cloth, first in its essence, but gets the knowledge that it is white etc later. Mimamsakas differ from this interpretation. The Eye grasps not only the essence (Swaroopa) of the object, but also its qualities right in the beginning. The knowledge that we are seeing a white object comes first and this Jnana is Nirvikalpaka. But when we conclude that this is like that (white cloth), it belongs to the classification of Prithivee in the Pancha Bhuthas (a solid object) etc., these conclusions can come only with the background of previous knowledge in the form of memory traces (Samskara) which are there in the Aatman. When the Jnana coming from the Eye first comes to the Aatman, newer information about the object is deduced and cognised with the help of the previous information. As the assistance of the eye is also necessary, this Pratyaksha Jnana is Savikalpaka only.

Thus though there are many points of similarity between the Mimamsakas and Niayyayikas, there are some important differences. There are also further refinements as compared to the Bauddhas.

Important Mimamsaka Tenets related with Pratyaksha are :

1. **Indriyas are composed of the elements – Pancha Mahabhutas. For instance the Eye is Taijasa.**

2. **Mind also is an Indriya, which is capable of grasping Jnana or knowledge which is a Guna (property) of the soul.**

3. **Though there are some differences between Naiyyayikas and Mimamsakas, the basic features of the elements of Pratyaksha cognition are very similar.**

Vedanta Darshanas :

Dvaita, Advaita and Vishishtadvaita are well known as Darshana Thraya (being the main fully defined schools of Interpretation of Vedanta). In all the three, Pratyaksha is accepted as a Pramana. But, What is Pratyaksha? What is the nature of the senses which are the means for Pratyaksha? What is their number? Such questions are answered in different ways by the three Darshanas. Here, these explanations are summarised.

Though the Vedantha darshanas including Advaitha have accepted the general theories of the Mimamsakas with regard to the nature of Indriyas and the process of cognition, Advaitha has by its very fundamental Non-duality of Reality is forced to modify the system in a very complex

manner. They finally conclude that Pratyaksha is Aatma swaroopa itself and hence all other entities are Aropita (unreal superimposition).

Advaita :

The five senses (Indriyas) are composed of the five elements (Pancha Bhuthas). For instance, the Eye is Taijasa, Taste is made of Water. There are only five senses, as the Mind is not a sense.

The knowledge produced from these five senses is Pratyaksha. Pratyaksha is itself Brahma Tathva – "Yath sakshath aparokshath Brahma" ('यत् साक्षात् अपरोक्षात् ब्रह्म'). Though the Brahma Tatva is eternal and exists at all times, it does not have the power to destroy Ajnana. Only with the help of Vritthi, is Ajnana destroyed. Vritthi is the transformation of Anthahkarana. When the Eye and the object of vision are establishing Contact, the Anthahkarana coming out of the Eye, takes the shape of the object. This is the Anthahkarana Vritti which is Inert (Jada). By itself, it can not destroy Ajnana independently and needs the connection with the Chetana. Thus only when the Vritti is related with the Aatma (Brahma), the latter destroys Ajnana. Advaita gives an example to illustrate this: When cows get some disease, it is customary to brand them with a red hot iron, to cure them. The contact of the Iron rod by itself can not cure the disease nor will a burning ember do it. Only when the Iron rod is associated with the heat of the fire, the cow is cured. Similarly, only Brahma Chaitanya or the Inert

Antahkarana alone can not destroy Ajnana by themselves. The two together can do us, there by giving the knowledge of the objects of the senses. Therefore, Pratyaksha is "Vrityuparoodha Chaitanya".

Thus, in Advaita vaada, the Brahma Swaroopa is itself Pratyaksha. Only when there is a relationship between Brahma and the object of knowledge, can it be said that the Object is cognised or known. But in objective reality, the connection between Brahma Thathva and the Inert objects is Aropa (Superimposed). The objects of the world are superimposed on Brahma, like the snake is on the rope. When one thinks that he has seen the snake, when he has really seen the rope, the Pratyaksha that "This is a house, temple etc" is obtained by cognising the underlying Brahma Thathva only. Therefore, Advaitha argues that all that is Drishya (object of cognition) is Mithya (superimposed).

The Pratyaksha of external entities is obtained this way. But the cognition of the internal entities like happiness, sorrow etc can not be obtained in this manner. There, the actual sense of happiness etc is itself the transformation of Antahkarana. There is no way by which the Antahkarana will again transform itself in association with the Chethana in the manner of the Aropitha external world. The Pratyaksha is thus different for the internal entities. Here, the Avidya is transformed as Sukha etc. There is contact between the Chethana and the transformed Avidya, which gives the Pratyaksha of Happiness etc.

When one gets a Delusion, the object is not absolutely unreal. If it were so, it could never be perceived at all. Therefore, there also, the object of the nature of Avidya transformation exists. When the real snake is seen, with the contact of the sense of the eye and the object, the transformation of Antahkarana which comes out of the eye, into the form of the object gives the cognition of the Snake. But, when the Rope is seen as Snake, the Avidya takes the form of the Snake, which is then called Aavidyaka and is then cognised by the Saksheendriya. This is the special feature of the knowledge obtained during Delusion.

In Advaita vada, Pratyaksha is Brahma Tatva itself.

Vishishtadvaita:

Just as Advaita holds that there is absolute Identity between the soul and Brahma and concludes that Brahma is itself Pratyaksha, Vishishtadvaitha holds the existence of Difference between the soul and Brahman and concludes that Pratyaksha is of the nature of the swaroopa of the soul (Aathman). The knowledge which is of the nature of Aathma Swaroopa comes out and cognises external objects. So, the Knowledge (Jnana) obtained through the senses is not new, but there are relationships established between the Knowledge already existing and external objects (of cognition).

Prakrti originates Mahattatva, which produces Ahamkara Tatva. From the Taijasa part of Ahamkara Tatva, the five Jnanendriyas and the five Karmendriyas are pro-

duced. Thus, for the senses produced from Ahamkara Tatva, there are elements of the five fundamental elements – Pancha Bhuthas. The Eye has Tejas, Nose has Prithivee. Thus, the Indriyas (Senses) are Panchabhautika (composed of the five elements) also. According to this doctrine, even in Moksha, there are sensual enjoyments – such as Seeing the Lord, Extolling Him etc in the form of actions. Therefore, in Moksha also there are Jnanendriyas and Karmendriyas. These are Aprakruta – which does not mean that they are not made of physical substances, but are made of such physical substances that do not suffer any Vikara or change. In Moksha, the Knowledge, which is of the Aatma swaroopa is in full play without any dimunition or expansion. There is no compulsion that knowledge must be obtained through the senses. But, it can be obtained through them also.

Vishishtadvaita holds that the five Karmendriyas are also Ahamkarika like the five Jnanendriyas. Just as there is the Indriya "Eye" in the phyiscal organ called by that name, there is also an Indriya "Paani" – Hand in that physical organ. There is another difference compared to the Samkhyas. Samkhyas include Chitta, Ahamkara and Buddhi in the list of Indriyas. But, in Vedanta, all the three are transformations of the mind, only Mind being included as Indriya. "Manovat vyapadishyate" – This Suthra says they are Manovritthis only.

In Vishishtadvaitha Siddhantha, just like the Tvak

(sense of touch), the Eye and ear (Chakshu, Shrothra) are also Prapya prakashaka (giving knowledge only after reaching the object). Though the Eye is not a Thaijasa entity, there is a Vritti vishesha even for the Eye as held by the samkhyas. The eye produces this Vritti Vishesha with the help of of the external light and establishes contact with the external objects. This is expressed by:

"Vrittyakshaaderdaveeyah pramitijanakataa
vrittiraapyaayanarthaih bhutairjaatah prasarpah"

'वृत्त्यक्षादेर्दवीयः प्रमितिजनकता वृत्तिराप्यायनार्थैः भूतैर्जातः प्रसर्पः'

Similarly, the ear produces a Vritthi Vishesha with the help of Akasha dravya and makes contact with a sound at a distance. In this manner, though the eye Indriya is Anu (atomic) it extends influence over a wide area. This is also stated by the shruthi – "Diveeva chakshuraatatam" ('दिवीव चक्षुराततम्').

In Ramanuja Siddhanta, Shabda (sound) is also a Guna (quality) like Rupa (colour). Therefore, it can not come up to the ear, but the Virtthi Vishesha of Shrothrendriya (Indriya in the ear) has to go and make contact to cognise it. If it is too far (in space), just like the Eye Virtti, it is not able to cover such a long distance and does not grasp the sound. The Eye Vritti hits the mirror and returns to cognise the Image. But in Sphatika, water etc (transparent substances) it goes through them and grasps the objects covered by them.

Another unique point of Vishishtadvaitha is that Jnana or knowledge is not a property of the Antahkarana, but is a quality of the soul itself. Just as a jewel has brilliance as its special property, the soul has knowledge as its special property. Though it can grasp all the subjects in the Universe, because of the restrictions imposed by Karma, it grasps only a few objects. The senses supply a number of objects and cause expansion (of its range). In Dvaita and Advaita siddhanta, though the soul is of the essence of knowledge (jnana) itself, it's objects are Anthahkarana Dharmas. In Vishishtadvaita, however, Jnana etc are not Anthahkarana dharmas, but are the Aathma dharmas,.which have external objects as the objects of knowledge etc with the help of the Indriyas.

Like Advaitha, Vishishtadvaita does not accept the validity of Smrithi (Memory) as a valid means of knowledge, but accepts the Mind (the cause of Smrithi) as a Sense.

Pratyaksha is of two kinds – Nirvikalpaka and Savikalpaka. The Nirvikalpaka of Vishishtadvaitha is how ever different from that of the Naiyyayikas or Advaitha. In the latter, when the object is cognised without any cognition of its properties, it is called Nirvikalpaka Pratyaksha Jnana. But, in Vishishtadvaitha, even in Nirvikalpaka, there is cognition of the extraordinary qualities of the object. There is no cognition of the ordinary qualities (leading to cognition of Jathi). The Bhashyakara explains the subject thus:

"Nirvikalpakam yekajaateeyadravyeshu prathamapinda-grahanam" ('निर्विकल्पकम् एकजातीयद्रव्येषु प्रथमपिण्डग्रहणम्'). – the knowledge that comes first of the objects of the same type – for instance, the first Cow. When one sees the second Cow etc, the similarity to the first is also cognised, hence it is savikalpaka Jnana. This definition is also not similar to that of the Bauddhas and is thus Unique to Vishishtadvaitha.

The Pratyaksha of Yogis like Sanaka etc does not need the senses. It is automatic – Swayamsiddha. The knowledge obtained by great persons like Parakala Suri is Divya. The Jnana of Nithya Mukthas (eternally free) souls and God is Arvacheena Divya Jnana.

In the Vishishtadvaitha school:

1. **The acceptance of difference between God and the Soul in their essence does not need the convoluted explanations of Advaitha for the process of Cognition by the senses.**

2. **Pratyaksha is considered as a process independent of the Senses for specially gifted souls. For others, the senses, which are of the nature of Panchabhauthika entities play their part in the usual manner.**

3. **Pratyaksha is part of the Swaroopa of the Aathman itself. Thus the knowledge ob-**

tained, is not new, but is "produced" by contact with the object with the senses.

Dvaith Darshana :

"Akshayam purushasyaksham swaroope mukhyameva thu" ('अक्षयं पुरुषस्याक्षं स्वरूपे मुख्यमेव तु')– The meaning of Aksha is that it is without destruction. The Indriyas which are part of the essence of the soul itself have no destruction. Therefore, the main meaning of the term Aksha is the Swaroopendriya of the soul, while in the secondary sense it refers to the external Indriyas (senses).

"Prathigatham aksham Pratyaksham" ('प्रतिगतम् अक्षं प्रत्यक्षम्')- The Indriyas which have connected to the external objects are called Pratyaksha. Even the contact with the Objects (Sannikarsha), is called Pratyaksha.

In Dvaitha, the Indriyas are seven in number. In addition to the five senses like the Eye (external senses), Mind (Manas) and Sakshi (internal senses) also are Indriyas. Memory is also true knowledge – "svathanthryena smaranasaadhanam manah" ('स्वातन्त्र्येण स्मरणसाधनं मनः'). Sukha, Dukha, Jnana (happiness, sorrow and knowledge) etc are the transformations of Antahkarana and hence are its own properties. The Soul grasps (cognises) them. As he himself is the cogniser of such internal entities, he is also an Indriya – "Sakshath eekshathe iti Sakshee" ('साक्षात् ईक्षते इति साक्षी')– He, the Jnatr (knower) without the need of

intemediate medium of the Indriyas cognises directly and hence is called Sakshee. In addition to the properties of the Anthahkarana, given above, Sakshee also cognises his own swaroopa, Kaala and Avyakrta Akasha. For the Supreme Being, Lakshmi and the Mukta souls, there is only the Indriya of Sakshee and no external sense like the Eye Indriya. In Advaita, however, Sakshee is Avidyavacchinna Chaitanya (the chethana associated with Avidya). Such a Sakshee will not remain in Moksha, where Avidya is destroyed. This Sakshee cognises the internal properties of Antahkarana and Avidya only.It can not cognise the pure Chetana at all. In Dvaita, the pure soul (shuddha Chaitanya) itself is Sakshee. It is self luminous and eternal. It is also Niyata Pramana – any proposition verified by Sakshee as valid will never be found wrong. When sakshee cognises knowledge which is of the nature of transformation of the Manas (manovritti), it also cognises the Pramanya or validity. When Sakshee has confirmed the validity in this manner, there will never be any doubt in future. Therefore, Dvaitha accepts the doctrine of Pramanya Svatastva – self dependent validity.

The eternal Indriyas which are manifested out of the Taijasahamkara assisted by the five elements (Pancha Bhutas) make contact with the objects (Vishaya) and cause transformations in Antahkarana. This is known as Vritti Jnana. Vritti means change in Antahkarana. Though it is a property of Antahkarana, it is also referred to as an Aatma dharma, as Atman is the owner or possessor of

Antahkarana. Just as a person possessing money in a bank is called rich, the soul is also called Jnani, when his Antahkarana possesses knowledge etc, which are grasped by him. Thus, the Anuvyavasaya of Naiyyayikas becomes Sakshee Jnana in Dvaita vaada.

When there is direct contact with objects for the Indriyas (senses), like the Eye through the rays, other Indriyas also have Kiranas – rays like it. The explanation that the sound comes to the ears, by the Veechee-Taranga Nyaya given by the Naiyyayikas is countered by the assumption that the ear goes towards the sound through Rashmi according to some Dvaitha scholars. Some others feel that only the Eye establishes contact through Rays, while the other senses are with direct contact.

The qualities of colour, taste, smell etc of Dravyas are non-different from the entities which possess them. Therefore, when there is contact with the objects and the Indriyas, there is also direct contact with their qualities also. Therefore, when the object is cognised, its colour etc is also cognised. There is no precedence and aftermath – first the object and then the colour like the Naiyyayikas.

Smriti also is Pratyaksha produced by the Manas (mind). Only the objects cognised during actual experience (Anubhava) along with the location and time (Desha and Kala), are shown in the Smriti with the Desha and Kala, left out. The concept in experience is Ayam Ghatah (अयं घटः)– This is a pot, while in Smrithi, it is Sah Ghatah (सः

घट:)– That was a pot. Thus with the help of Samskara, Smrithi cognises some thing extra (ateetatva), which is not cognised by actual experience. Therefore, Smriti also is Pratyaksha.

Thus in Sankhya vaada, Indriya vritti causes Antahkarana vritti, which is Jnana. In Advaitha, Jnana is the transformation of Antahkarana which goes out through the Indriyas. According to Tarkikas, Jnana is a quality (Guna) which is produced in the soul due to contact with Indriyas. In Dvaitha, Jnana is the transformation of Antahkarana, which takes place when there is contact with objects and Indriyas. Here, Antahkarana does not go out as in Advaitha. There is no modification of the Indriya as in Samkhyas. Knowledge is also not a Guna of the soul like Tarkikas. It is also not a dharma of the soul like Vishishtadvaita. Therefore, there is a special and unique explanation of Pratyaksha in Dvaita vaada.

Scientific view

The manner in which different senses actually produce Information from the environment and this is analysed and evaluated by the Brain is well researched and with clear theories on the subject. The views are essentially mechanistic in nature and do not explain such fundamental points like –

1. **Who cognises knowledge – Is there any element other than a physical process occurring in the Brain in such operations related to cognition.**

2. What is cognition itself ?

Such questions are beyond the scope of scientific methods. But the actual process of functioning of the Senses and the Mind as understood by science is based on physical processes occurring in the sense organs and the brain, which is of the nature of light impinging on specially constructed cells on the Retina of the eye, the transmission of signals so received through the Optic nerve, to the Brain, where these are "processed" to give an impression of the object in the form of electrical states of the Brain cells and so on. Obviously, science has no place for concepts like Antahkarana, the Tatva of the mind etc. Even where the word "Mind" is used for analysis and research, it is limited to study of its behaviour in external environment and there is no answer to the question whether there is any thing other than a working brain at all, for all these elements of the cognising and thinking processes to exist. While the functioning of the mind itself has been researched in depth giving rise to the sciences of Psychology etc., it is not again possible to answer whether it is nothing more than a property of a working Brain unit with electrical and chemical reactions taking place inside it, fabricated by nature to ensure orderly existence of living organisms.

Essentially, Science does not cognise a soul, as it is not susceptible to scientific methods of investigation by conducting experiments. The properties of the soul are also beyond the senses, either by their direct action with subjects or with extended action through instruments.

Sri N.A.P.S. Rao
Bangalore.

Venkataramana Upadhyaya,
Curator

2. What is cognition itself?

Such questions are beyond the scope of scientific method. But the actual process of functioning of the Senses and the Mind, as understood by science, is based on physical processes occurring in the sense organs and the brain, which [illegible] made [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] the [illegible] [illegible] the [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] of electrical [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] science has no place for concepts of a [illegible] the Talks of the [illegible]. Even when the [illegible] is used for analysis and research, it is limited [illegible] behaviour [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] the question whether there is any thing other [illegible] [illegible] [illegible] all these elements of the [illegible] and [illegible] process [illegible]. While the functioning of the mind itself has been [illegible] [illegible] [illegible] to the [illegible] of Psychology [illegible] [illegible] possible to answer whether it is nothing [illegible] [illegible] [illegible] of a working [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

Essentially, Science does not [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] scientific [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] experiments. The [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] beyond the senses, either by [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible].

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

गोष्ठ्याः उद्घाटनम्

श्रीविद्यामान्यतीर्थश्रीपादानां सन्देशः

आगमप्रामाण्यं समर्थयद्भिः वेदापौरुषेयत्वं समर्थनीयमेव। वेदानां अपौरुषेयत्वाभावे आगमस्यापि प्रामाण्यं न सिद्ध्यति। कुतः? आगमेषु परस्परविरोधः दृश्यते। बहूनि मतानि। तेषु तेषु मतेषु तेषां तेषामागमानां प्रामाण्यम्। परस्परविरुद्धमतानुसारेण बहवः परस्परविरुद्धागमाः वर्तन्ते चेत् आगमेन कस्याप्यर्थस्य सिद्धिर्न भवति। वेदस्य अपौरुषेयत्वे तु वेदमूलकत्वं यस्याऽगमस्यास्ति तेनाऽगमेनैवार्थसिद्धिर्भवति, प्रमेय-सिद्धिर्भवति। तथैव प्रत्यक्षप्रामाण्यवादिभिरपि साक्षिप्रत्यक्षस्य नियत-यथार्थत्वं नियतप्रामाण्यं समर्थनीयमेव। साक्षिप्रत्यक्षस्य नियतयथार्थत्वे सति तादृशसाक्षिसिद्धस्य बाह्यप्रत्यक्षस्य प्रामाण्यं सिद्ध्यति। अन्यथा इदं प्रत्यक्षं प्रमाणं वा तत्प्रत्यक्षं प्रमाणं वेत्याशङ्कायां परिहारः कः? यथा वा आगमयोर्विरोधे सति कस्यचिदागमस्य प्रामाण्यं वेदमूलकतया सिद्ध्यति, तथैव नियतयथार्थभूतेन साक्षिणा यस्य प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यं निश्चितं तदेव प्रत्यक्षं प्रमाणमिति निश्चेतुं शक्यते। साक्षिणः नियतयथार्थत्वाभावे साक्षिसिद्धस्य प्रत्यक्षस्यापि प्रामाण्यं न सिद्ध्यति। यथा वा कश्चन पुरुषः सर्वान् प्रति एवं कर्तव्यमेवं वर्तितव्यमित्युपदिशति। परन्तु स्वयं सम्यक् नास्ति चेत्, स्वयं सदाचारी न्यायनिष्ठः न भवति चेत् तस्येतरान् प्रत्युपदेशाधिकारः नास्ति। तथैव साक्षी तावत् सर्वेषां प्रत्यक्षाणां प्रामाण्यनिश्चायकः। स एव साक्षी नियतयथार्थो न भवति चेत्

साक्षिणः प्रत्यक्षप्रामाण्यनिश्चायने सामर्थ्यमेव नास्ति । तस्मात् वेदापौरुषेयत्वं यथा वाऽवश्यं समर्थनीयमागमप्रामाण्यवादिभिः,तथैव साक्षिप्रत्यक्षस्य नियतयाथार्थ्यं समर्थनीयमेव। नियतयथार्थत्वसमर्थनाभावे तस्य साक्षिणः इतरप्रमाणानां प्रामाण्यविषये प्रामाण्यमेव न स्यात् । अपौरुषेयः वेदः नियतयथार्थ इति तन्मूलकस्यागमस्य प्रामाण्यं सिद्ध्यति यथा तथैव साक्षिणः नियतयथार्थत्वे तद्गृहीतस्य प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यं सिद्ध्यति। तस्मात् साक्षिणः प्रामाण्यं, नियतयथार्थत्वं समर्थनीयमेव। तद्विषये विचारः, संशोधनं चाऽवश्यकम्।

श्रीविश्वेशतीर्थश्रीपादानां सन्देशः

अद्य आरभ्य दिनत्रयं यावत् प्रत्यक्षप्रमाणविचारे विमर्शः क्रियते। प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यं सर्वेऽप्यङ्गीकुर्वन्त्येव। तत्र विप्रतिपत्तिर्नास्ति। परन्तु प्रत्यक्षस्य स्वरूपविषये अस्ति विप्रतिपत्तिः । कति प्रत्यक्षाणि? इति तद्विभागेऽप्यस्ति विप्रतिपत्तिः । केचन, प्रत्यक्षे अन्तर्भूतमपि किञ्चित् प्रत्यक्षमित्यङ्गीकर्तुं नैव सिद्धाः। उदाहरणार्थं, स्मृतिः प्रत्यक्षमेव न इति नैयायिकाः कथयन्ति। स्मृतेः प्रामाण्यमेव नास्ति। प्रत्यक्षेऽन्तर्भावः कथम्? इति तेषामाशयः। स्मृतेः प्रामाण्याभावापादने तैरिदं कारणमुदाह्रियते। स्मृतौ यद् भासते तन्नास्ति। इदानीं पाण्डवानां स्मरणं जायते। पाण्डवाः इदानीं न सन्ति। इदानीं ये न सन्ति, येऽविद्यमानाः पदार्थाः ते स्मरणे भासन्ते। तस्मात् अविद्यमानार्थविषयीकारिण्याः स्मृतेः प्रामाण्यं कथम्?

अपि च, तस्य प्रत्यक्षत्वमपि नाङ्गीकर्तुं शक्यते। यतः षड्विधसन्निकर्षेण

यज्जायते तदेव प्रत्यक्षम्। परन्तु स्मृत्युत्पत्तौ सन्निकर्ष एव न सम्भवति। पूर्वं विद्यमानस्य इदानीमसतः पदार्थस्य इन्द्रियेण सह सन्निकर्षाभावे तादृशवस्तुनः प्रतिभासः, प्रत्यक्षं कथं भवेत् ? इत्येवं स्मृतेः प्रामाण्ये प्रत्यक्षत्वे च विप्रतिपत्तिरस्ति।

एवं साक्षी इति पृथक् प्रत्यक्षप्रमाणं किमर्थमङ्गीकर्तव्यम्? मानस-प्रत्यक्षेणैव सर्वं पूरयितुं शक्यते। दुःखादीनां ज्ञानं मनसैव जायते। किमर्थं साक्षीति पृथक् प्रमाणमङ्गीकर्तव्यम्? इत्यपि चर्चा वर्तते।

एवं साक्षिस्वरूपं कीदृशम्? साक्षिरूपप्रमाणमङ्गीकर्तव्यं न वा। तत्राप्यद्वैतवेदान्तिनः साक्षिस्वरूपमन्यथा कथयन्ति। द्वैतवेदान्तिनां रीत्या साक्षिस्वरूपमन्यादृशं वर्तते। अतः का रीतिराश्रयणीया विभिन्न-साक्षिस्वरूपविषये? इत्यपि विचारः कर्तव्यः।

एवं, सर्वत्र सविकल्पकप्रत्यक्षजननार्थं निर्विकल्पकप्रत्यक्षस्याऽ-वश्यकता वर्तते। प्रत्यक्षं किञ्चिद्धर्मविशिष्टमेव वस्तु विषयीकरोति। परन्तु धर्मविशिष्टवस्तुनः ज्ञानं प्रति धर्मस्य ज्ञानं आवश्यकम्। धर्मं विज्ञायैव धर्मविशिष्टं वस्तु ज्ञातुं शक्यते। धर्मस्य च परिज्ञानं कथम्? सोऽपि धर्मः धर्मान्तरेण विशिष्टः। पुनः सोऽपि इति तज्ज्ञानार्थं धर्मान्तरज्ञान-मावश्यकमिति अनवस्थितिः स्यात्। अर्थात् अपर्यवसितपरम्पराऽङ्गी-कर्तव्या भवति। अतः सविकल्पकस्य धर्मविशिष्टवस्तुनः ज्ञानात् पूर्वं केवलं धर्मस्य ज्ञानमावश्यकमिति केचन निर्विकल्पकप्रत्यक्षसमर्थकाः प्रतिपादयन्ति। अपि च ब्रह्मणः निर्गुणत्वेन तादृशब्रह्मणः यथार्थज्ञानं,

निर्विकल्पकज्ञानमङ्गीकृत्यैव योजयितुं शक्यते। केनचिद् धर्मेण विशिष्टरूपेण ब्रह्मणः ज्ञानं यदि जायेत तदा तस्य निर्विशेषत्वात् तज्ज्ञानमप्रमाणमेव भवति । अतः प्रमाणभूतं निर्विकल्पकज्ञानमेकमवश्यमङ्गीकर्तव्यमिति अद्वैतवादिनः कथयन्ति इति निर्विकल्पकज्ञानस्य विषयेऽपि अस्ति विप्रतिपत्तिः दार्शनिकेषु।

अलौकिकप्रत्यक्षमङ्गीकर्तव्यं न वा । तार्किका अलौकिकप्रत्यक्षं षड्विधसन्निकर्षं विना जायते, योगिनां ज्ञानमपि षड्विधसन्निकर्षेण न जायते इति अङ्गीकुर्वन्ति। तत्र किं नियामकम्?

एवं व्याप्तिज्ञानावसरे सकलधूमानां ज्ञानं सन्निकर्षेण न भवति । तदर्थमलौकिकः सन्निकर्षोऽङ्गीकर्तव्यः। तस्मात् अलौकिकं प्रत्यक्षमङ्गी-कर्तव्यमिति ते समर्थयन्ति। परन्तु सन्निकर्षस्य षड्विधत्वे नियामकाभावात् अलौकिकप्रत्यक्षमनावश्यकमिति केचन कथयन्ति।

इत्येवं लौकिकालौकिकप्रत्यक्षविभागे, स्मृतिसाक्ष्यादिविषये, सवि-कल्पकनिर्विकल्पकादिविषये वादिनां तात्त्विकभिन्नाभिप्रायाः वर्तन्ते । अतस्तेषां तेषां दार्शनिकानामभिप्रायः कीदृशः? तत्र किं सत्त्वमस्ति? तस्य तुलनात्मकविमर्शः अस्माभिः कथं कर्तुं शक्य इति विमर्शनीयः । प्रमाणविषये भिन्नभिन्नदार्शनिकानां तुलनात्मकविमर्शसम्पादनाय एतादृशविचारसङ्किरणं अत्यन्तमावश्यकमिति एतादृशविचारसङ्किरणा-योजना या प्रकृता सा नूनं स्वागतार्हा इति वयं विभावयामः । दिनत्रये पण्डितानां विमर्शेण, विमर्शपूर्वकव्याख्यानेन च जिज्ञासवः नूतनप्रकाशं सम्पादयितुं समर्था भवन्तीति वयं विभावयामः ।

मुख्यातिथित्वेनोपस्थितानां
के.के. मिश्रमहोदयानां भाषणम्

अस्य पूर्णप्रज्ञविद्यापीठस्य कुलपतयः स्वामिवर्या विश्वेशतीर्थश्रीमच्चरणाः, विद्यापीठस्योपकुलपतयः के.टि. पाण्डुरङ्गिमहोदयाः, अन्ये च समुपस्थिता विद्वद्वरेण्याः, छात्राश्च ! अद्यात्र समुपस्थितमात्मानं धन्यं मन्ये। अनेन परमपूज्यानां स्वामिपादानां सहजदर्शनं जातम्। एतेषामाशीर्वादेन अत्र यत् ज्ञानयज्ञं त्रिदिवसपर्यन्तं प्रचलिष्यति, तदर्थं समुपस्थितानां विदुषामपि दर्शनमत्र सुकरं जातम्। नाहं दार्शनिकः। नाहं दर्शनं जाने। किन्तु अत्र यः विषयः विचारार्थं स्वीकृतः सङ्गोष्ठयाः कृते तदतिमहत्त्वपूर्णं वर्तते। जानन्त्येव सर्वे यत् ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः। यथार्थज्ञानमेव प्रमेत्युच्यते। तज्ज्ञानं कथं प्राप्यते? तदर्थं प्रमाणमपेक्षितं भवति। प्रमाणानि विना ज्ञानं याथार्थ्यं न प्राप्नोति। तत्र प्रमाणविषयेऽपि अस्माकं दार्शनिकग्रन्थेषु विविधाः विचाराः प्रतिपादिताः। विभिन्नानि सन्ति दर्शनानि। तत्र अभिप्रायवैविध्यं वर्तते। एकं वा प्रमाणं, द्वे वा, प्रमाणत्रयं वा, चतुष्टयं वेति। कैश्चित् प्रत्यक्षं प्रमाणमेकं स्वीक्रियते। केचित् प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः इति रूपेण प्रमाणचतुष्टयमपि स्वीकुर्वन्ति। एतस्य विशदविचारः न्यायशास्त्रे विहितः। अन्यस्मिन्नपि शास्त्रे एतेषां वर्णनं वर्तते। तत्र स्वरूपविषयेऽपि वैमत्यं वर्तते। तथाऽपि एकस्मिन् विषये ऐकमत्यं वर्तते यत् प्रत्यक्षं प्रमाणमिति सर्वैरपि स्वीक्रियते। नास्ति तत्र कश्चित् सन्देहः। अस्य स्वरूपमपि सविकल्पकनिर्विकल्पकरूपेण वर्तते। अस्मिन् विषये दूरदृष्टया विचाराय विद्वांसः मीमांसकाः,

द्वैताद्वैतविशिष्टाद्वैतवेदान्तिनः, बौद्धजैनन्यायशास्त्रविदः अत्र समुपस्थिताः सन्ति। तेषां विचारेण यः प्रकाशः अत्र भविष्यति तेन महालाभो भविष्यतीति मन्ये। नाहमधिकं वच्मि। स्वामिपादानां श्रीचरणे प्रणामाञ्जलिं समर्प्य विरमामि।

प्रो. के.टि. पाण्डुरङ्गीमहाभागानां प्रास्ताविकभाषणम्

परमपूज्याः श्रीमच्चरणाः, विद्वद्वरेण्याश्च। पूर्णप्रज्ञसंशोधन-मन्दिरेणाऽयोजितायाः प्रत्यक्षप्रमाणस्वरूपविषये विविधदर्शनाशय-विमर्शनार्थं प्रवृत्तायाः अस्याः विचारगोष्ठ्याः उपक्रमभाषणं कर्तुं महान् मे प्रमोदः। उपक्रमभाषणे विषयस्य व्याप्तिः, विषयविमर्शनस्योद्देशः, विमर्शनसरणिः इत्यादयो विषया निरूपणीयाः इति सम्प्रदायः। तमिमं सम्प्रदायमनुसृत्य 'मितं च सारं च वचो हि वाग्मिता' इति सूक्तिं च मनसिकृत्य ईषदेवोच्यते।

प्रत्यक्षप्रमाणं सर्वैर्दार्शनिकैः लौकिकैः परीक्षकैः आधुनिक-विज्ञानिभिश्चाङ्गीक्रियते। तस्य लक्षणे,विभागे, ज्ञानजनकत्वप्रकारे, तज्जन्यज्ञानस्वरूपादिविषये चास्ति महान् मतभेदः। अस्य च मतभेद-स्यास्ति कारणद्वयम्। तत्तन्मतेषु प्रमेयस्वरूपभेदः सर्वविदित एव। तत्तत्प्रमेयसमर्थनाय तदानुगुण्येन प्रमाणस्वरूपनिरूपणं तत्तद्दार्शनिकैः क्रियते। तथा हि- बौद्धैः पदार्थस्य स्वलक्षणमात्रमङ्गीकुर्वद्भिः नामजात्यादिकल्पनाविरहितस्यैव प्रत्यक्षत्वं, कल्पनाविशिष्टग्रहणस्य

भ्रान्तित्वमुच्यते । अद्वैतिभिः सर्वस्य चैतन्याधिष्ठानत्वमङ्गीकुर्वद्भिः वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयावच्छिन्नचैतन्ययोः ऐक्यं प्रत्यक्षमित्युच्यते । पुरुषस्य पुष्करपलाशवत् निर्लेपत्वमङ्गीकुर्वद्भिः साङ्ख्यैः 'चिति च्छायापन्ना बुद्धिवृत्तिः प्रत्यक्षम्' इत्युच्यते । एवं स्वस्वप्रमेयानुगुण्येन प्रत्यक्ष-स्वरूपनिरूपणं दार्शनिकेषु प्रत्यक्षविषये मतभेदे प्रथमं कारणम् ।

द्वितीयं कारणं तु, इन्द्रियार्थसम्बन्धनिरूपणादिप्रक्रियाभेदप्रयुक्तः मतभेदः । नामजात्यादिधर्माणां प्रत्यक्षेऽवगाहन-क्रमनिरूपणभेदप्रयुक्तः मतभेदः । तथा हि । समवायसम्बन्धमङ्गीकुर्वद्भिः न्यायवैशेषिकैः संयोगसमवायघटिताः षट् सम्बन्धाः अङ्गीक्रियन्ते । समवायसम्बन्धमनङ्गी-कुर्वद्भिः भाट्टैः स्वप्रकाशत्वं वा अनुव्यवसायगम्यत्वं वा ज्ञाततानुमेयत्वं वा साक्षिवेद्यत्वं वा इत्यत्र मतभेदः प्रक्रियाभेदरूपः । प्रक्रियाभेदेष्वपि प्रमेयभेदस्पर्शोऽपि तत्र तत्र वर्तते एव । निर्विकल्पकं ज्ञानं प्रत्यक्ष-मुतानुमेयम्? किमिदं प्रमा वा भ्रमप्रमाभिन्नं वा तटस्थं वा इत्यादयोऽपि प्रक्रियाविमर्शात्मकाः । एवं प्रमेयभेदानुगुण्यसम्पादनाय प्रक्रियासौष्ठव-सम्पादनाय च दार्शनिकेषु प्रत्यक्षप्रमाणविषये मतभेदाः प्रवर्तन्ते ।

अत एतेषां मतभेदानां विश्लेषणविमर्शनसाधुत्वासाधुत्वचिन्तने प्रवृत्तैः विद्वद्भिः सूत्रद्वयं मनसि विधेयम् । तत्तत्प्रमेयानुगुण्येन तत्तत्प्रक्रियानुसारेण निरूपितप्रत्यक्षप्रमाणलक्षणविभागादीनां साधुत्वासाधुत्वचिन्ता तत्तत्प्रमेयसमर्थनयोग्यत्वचिन्ता च कर्तव्येति प्रथमं सूत्रम् । अयं पक्षः अभ्युपगमविमर्श इति वक्तुं शक्यते । तत्तन्मतप्रवेशानुप्रवेशं विनाऽपि सामान्यन्यायैः प्रतीतिविश्लेषणेन प्रक्रियालाघवगौरवविचारेण च साधुत्वा-

साधुत्वचिन्ता इति द्वितीयं सूत्रम् । अयं पक्षः तटस्थविमर्शः इति वक्तुं शक्यते । एतौ पक्षौ विहाय यत्किञ्चिन्मतप्रमेयप्रक्रियाग्रहणेन यद्यन्यस्य मतस्य विमर्शः क्रियेत, तेनापि यदि तथैव स्वमताग्रहः क्रियते तर्हि विविध-दृष्ट्या तत्त्वावगमः, प्रमाणप्रमेयावगमः दुर्लभ एव भवति । अतः अस्यां विचारगोष्ठ्यां विद्वद्भिः उपरिनिर्दिष्टसूत्रद्वयमादरणीयमिति प्रार्थये ।

अस्यां विचारगोष्ठ्यां विचार्यमाणविषयानुक्रमणिकापरिशीलने विविधमतेषु प्रत्यक्षस्वरूपं, साक्षिप्रत्यक्षस्वरूपं, निर्विकल्पकप्रत्यक्ष-स्वरूपं, अलौकिकप्रत्यक्षं, स्मृतिरित्यादयो विषया निर्दिष्टाः दृश्यन्ते । येषु विषयेषु मतभेदो वा तत्तद्दर्शनवैशिष्ट्यं वा दरीदृश्यते तादृशा एव विषया निर्दिष्टा दृश्यन्ते । एतेषां विषयाणां विमर्शात्मकविश्लेषणेन तत्स्वरूपं नूनं स्फुटं भवति ।

अथ विचारोपयुक्तविषयनिरूपणदृष्ट्या अभियुक्तोक्ततत्तन्मताभि-मतप्रत्यक्षलक्षणादीन् सङ्गृह्णामि । 'कल्पनापोढं अभ्रान्तं प्रत्यक्षम्' इति सौगताः । 'सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्य बुद्धिजन्म' इति जैमिनिलक्षणम् । 'इन्द्रियार्थसम्बन्धोत्पन्नमव्यभिचारि च तत्प्रत्यक्षम्' इति प्रोक्तमक्षपादेन लक्षणम् । 'साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षम्' इति प्राभाकराः विदुः । 'अर्थाकृत्या परिणतेन्द्रियवृत्तिरूपानुपातिनी बुद्धिवृत्तिः चिति च्छायापन्नाऽध्यक्षम्' इति पातञ्जलैः कापिलैश्च । 'वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यार्थावच्छिन्नचिदेकता-ज्ञानमध्यक्षम्' इति नव्यानामद्वैतिनां निर्णयः । 'साक्षात्करणप्रमाकरणं प्रत्यक्षम्' इति विशिष्टाद्वैतिनः । 'निर्दोषार्थेन्द्रियसन्निकर्षः प्रत्यक्षम् । इन्द्रियशब्देन ज्ञानेन्द्रियं गृह्यते । तच्च द्विविधम् । प्रमातृस्वरूपं प्राकृतं च'

इति द्वैतवेदान्तिनः । निर्विकल्पकसविकल्पकविषये विचारोद्बोधकाः मतभेदाः दृश्यन्ते। निर्विकल्पकस्य विषयं बौद्धाः प्राहुः- 'स्वलक्षणम्' । स्वतः स्वभिन्नात् सर्वस्मात् व्यावृत्तं यत् तत् स्वलक्षणम् ।

महासामान्यमस्येति सद् अद्वैतविदो विदुः ।।

केचित् शकलितं वस्तु विदुर्नैयायिकादयः ।
विशिष्टमेव विषयमाहुः प्राभाकरादयः ।।

अस्ति हि आलोचनं ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।
बालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ।।

इति साङ्ख्यानां कौमारिलानां चाशयः । एवं निर्विकल्पकस्वरूपं बहुधा निरूपितम् ।

'विशिष्टविषयं ज्ञानं सविकल्पकमुच्यते ।
प्राभाकरगुरूणां तु विशेषोऽत्रावधार्यताम् ।।

पूर्वानुभूतसंस्कारसचिवं सविकल्पकम् ।
केवलेन्द्रियसंसर्गजनितं निर्विकल्पकम् ।।

तन्निर्विकल्पकं प्रथमपिण्डग्रहणमुच्यते ।
सविकल्पकं द्वितीयादिग्रहणमिति निर्णयः ।।'

एवं सविकल्पकनिर्विकल्पस्वरूपे विविधाः रीतयः दार्शनिकैः प्रतिपादिताः । कालदेशाद्यनुबन्धेन सर्वं सविकल्पकमिति आशयोऽपि प्रकटितः।

'न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः कालाद्यनुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं कालेन जायते ।।'

'न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यो देशाद्यनुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन जायते ।।'

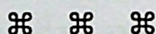
'न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः सत्त्वाद्यनुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं सत्त्वेन जायते ।।'

इति सविकल्पकसमर्थनाय एते भावाः प्रकटीकृताः ।

'चतुर्ष्वपि च न्यायेषु द्वयं मीमांसकैर्मतम् ।
अतो देशश्च कालश्च सकलेन्द्रियगोचरः ।
तृतीयस्तु पुनः प्रायो वैयाकरणसम्मतः ।।'

इति विवरणं सविकल्पकज्ञानस्य कृतम् ।

इन्द्रियार्थसम्बन्धविषयेऽपि द्वेधा प्रक्रिया निरूपिता दृश्यते । 'आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेन' इत्येकः प्रकारः । इन्द्रियार्थ-सन्निकर्षे जाते इन्द्रियालोचनं, मनसा सङ्कल्पः, बुद्धौ अध्यवसायः, इत्यन्यः प्रकारः । एवं प्रत्यक्षप्रमाणस्वरूपप्रत्यक्षजननप्रकारप्रत्यक्षफलेषु दार्शनिकेषु दृश्यमानान् मतभेदान् अस्यां गोष्ठ्यां सूक्ष्मेक्षिकया विद्वांसः विमृशेयुः इत्याशास्य विरम्यते ।



।। मीमांसकरीत्या प्रत्यक्षनिरूपणम् ।।

- पण्डितरत्नम् ई.श. वरदाचार्यः।

इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । इन्द्रियाणि च चक्षूरसन-श्रोत्रघ्राणस्पर्शनमनांसि इति षड्विधानि । तेषां स्थानानि प्राचीनैः एवं परिगणितानि-

चक्षुर्नाम कनीनिकान्तरगतं तेजोऽथ जिह्वाग्रगः
तोयांशो रसनं क्षितेरवयवः घ्राणश्च घोणोदरे।
सर्वाङ्गप्रसृताश्च मारुतलवाः त्वङ्नामकर्णोदर-
व्योमैव श्रवणं मनस्तु विभु तद्देहे च कार्यावहम् ।। इति ।

लोके च कार्यसामान्यस्य केनचित्कारणेन जन्यत्वस्य दृष्टत्वात् रूपज्ञानस्यापि कार्यस्य केनचित्कारणेन भवितव्यमिति सामान्यतस्सिद्धौ प्रपञ्चे दीपादितेजः एव रूपज्ञानं प्रति कारणं इति दर्शनेन रूपज्ञानकारण-चक्षुरपि तैजसमिति सिद्ध्यति । एवं रसनमपि जलस्यैव । शुष्कवस्तुषु रसव्यञ्जकत्वादर्शनात् तत् जलीयमिति बोध्यम् । तथा घ्राणमपि गन्धग्राहकं, पार्थिवतदनुलेपनस्य चन्दनगन्धाभिव्यञ्जकत्वदर्शनात् पार्थिवमिति विभावनीयम् । व्यजनपवनस्याङ्गसलिलगतशैत्यस्पर्शाभिव्यञ्जकत्व-दर्शनात् स्पर्शोपलम्भकस्य त्वगिन्द्रियस्य वायवीयत्वम् । एवं च परिशेषात् शब्दग्राहकस्य श्रोत्रस्य आकाशात्मकत्वं सिद्ध्यति । न च पृथिव्यादि भूतचतुष्टयान्यतमात्मकत्वमेव श्रोत्रेन्द्रियस्य किं न स्यात् इति वाच्यम् । श्रोत्रं अन्येन्द्रियारम्भकेण आरब्धं न भवति । इन्द्रियत्वात् इत्यनुमानेन

तद्बाधात्। मा भूत्तर्हि भूतात्मकत्वमेव श्रोत्रेन्द्रियस्य इति चेन्न। श्रोत्रं भूतात्मकमेव। बहिरिन्द्रियत्वात्। चक्षुरादिवत् इत्यनुमानस्यैव तत्र प्रमाणत्वात्। तार्किकाश्च शब्दस्य आकाशगुणत्वात् तद् ग्राहकस्य श्रोत्रस्यापि आकाशत्वमिति वर्णयन्ति। तत् शब्दस्य गुणत्वासिद्धेः अयुक्तम्। मीमांसकमते शब्दः द्रव्यमेव।

मनस्तु सुखदुःखाद्यपरोक्षज्ञानकारणत्वेन परिकल्प्यमानं विभु इति च सिद्धान्तः। विभुत्वेऽपि शरीरावच्छिन्नस्यैव तस्येन्द्रियत्वमिति, तत्प्रदेशे एव कार्याणि करोति। रूपादिज्ञानेष्वपि मनः चक्षुरादि सापेक्षं प्रवर्तते। अनुमानादिष्वपि लिङ्गादिसहायं तत् प्रवर्तते इति वस्तुस्थितिः।

इन्द्रियैः ज्ञानात्मके कार्ये जननीये व्यापारभूतसन्निकर्षस्तु द्विविधः, संयोगः, संयुक्ततादात्म्यश्चेति। अत्र पृथिव्यप्तेजसां नेत्रत्वगिन्द्रियाभ्यां संयोगेन ग्रहणम्। वायोः त्वक्संयोगात्। दिङ्नभस्तमसां चक्षुःसंयोगात्। शब्दरूपद्रव्यस्य तु श्रोत्रसंयोगात्, आत्मनः मनस्संयोगात्, कालस्य तु सर्वैरपि इन्द्रियैः संयोगात्।

चक्षुरादिसंयुक्तपृथिव्यादिगतानां जातिगुणकर्मणां ग्रहणं संयुक्ततादात्म्यात्। उक्तं च आकरे -

रूपादीनां तु संयुक्तद्रव्यतादात्म्यमेव नः प्रतीतिकारणम्।

तस्मात् न सम्बन्धान्तरस्पृहा इति। न च द्रव्यगुणकर्मगतानां सत्तारूपत्वकर्मत्वादीनां ग्रहणाय अन्येऽपि सन्निकर्षाः स्वीकार्या एवेति

वाच्यम्। तेषामपि साक्षात् तादात्म्याभावेऽपि परम्परया तादाम्यसम्भवेन संयुक्ततादात्म्येनैव निर्वाहात्। अथ परम्परया निर्वाहे एकेनैव सन्निकर्षेणालमिति चेत्, अस्तु तर्हि रूपत्वकर्मत्वादीनां ग्रहणाय परेषां संयुक्तसमवेतसमवायवत् अस्माकमपि संयुक्ततादात्म्यतादात्म्यं नाम तृतीयः सन्निकर्षः। अतश्च द्वेधा त्रेधा वा सन्निकर्षः।

तार्किकास्तु तादात्म्यस्थाने अप्रसिद्धम्, अनुपपन्नं समवायं कल्पयन्तः सन्निकर्षस्य बहुविधत्वं स्वीचक्रुः। संयोगः, संयुक्तसमवायः, संयुक्तसमवेतसमवायः, समवायः, समवेतसमवायः, विशेष्यविशेषणभावश्चेति। तैश्च द्रव्य-गुण-गुणत्व, शब्द-शब्दत्व-अभाव-समवायानां क्रमेण ग्रहणमिति च वदन्ति। तदिदं अनुपपन्नम्। आद्यसन्निकर्षत्रयं तावत् मीमांसकोक्तसन्निकर्षेषु नामान्तरप्रदानेन ख्यातिसम्पादनमिति चौर्यपाटवप्रदर्शनपरमेव। शब्दस्य च श्रोत्रगुणत्वाभावादेव चतुर्थपञ्चमसन्निकर्षयोः अयुक्तत्वम्। शब्दश्च द्रव्यमेव न तु गुणः इत्यपि शब्दनित्यत्वाधिकरणे वार्तिके विपुलं प्रतिपादितम्। अभावस्य च अप्रत्यक्षत्वात्, समवायस्य च गगनकुसुमसहोदरत्वात् विशेषणविशेष्यभावाख्यअन्तिमसन्निकर्षोऽपि निकर्षाहव एव भवति। इदमप्यत्र विभावनीयम्। लोके दण्डी पुरुषः इत्यादौ सम्बन्धान्तरपूर्वक एव विशेषणविशेष्यभावो दृश्यते इति अभावसमवाययोश्च अर्थेन सह सम्बन्धान्तराभावात् कथं चक्षुस्संयुक्तेनार्थेन अभावसमवाययोः विशेषणविशेष्यभाव इति।

प्राभाकरैश्च रूपत्वादीनामभावात् संयुक्तसमवेतसमवायस्य, शब्दत्वाभावात् समवेतसमवायस्य, अभावाभावात् समवायस्याप्रत्यक्षत्वाच्च

विशेषणविशेष्यभावस्य नावश्यकता इति संयोगः, संयुक्तसमवायः, समवायः इति त्रय एव सन्निकर्षाः इति प्राहुः। तदपि न युक्तं, रूपत्वादीनां साधनात्। अतः पूर्वोक्तप्रकार एव श्रेयान्।

प्रत्यक्षञ्चेदं द्विविधम्। निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति। इन्द्रियसन्निकर्ष-समनन्तरमेव वस्तुस्वरूपमात्रावगाहि शब्दानुगमरहितं च यत् सम्मुग्धज्ञानं जायते तस्य विशिष्टकल्पनाभावात् निर्विकल्पकत्वेन व्यवहारः। यत्तु तदनु शब्दस्मरणसहकृतं जात्यादिविशिष्टवस्तुविषयकं ज्ञानं तत् सविकल्पक-मित्युच्यते। प्रत्यक्षञ्चेदं निर्विकल्पकं वैय्याकरणाः नैव स्वीकुर्वन्ति। उक्तं च वाक्यप्रदीपे- ''न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यश्शब्दानुगमादृते'' इति। तदिदमपि अयुक्तम्। प्रथमतः अर्थदर्शनाभावे शब्दस्मरणस्य निर्हेतुकत्व-प्रसङ्गात्। बौद्धाश्च निर्विकल्पकमेव प्रत्यक्षं, प्रमाणञ्च। सविकल्पकं तु न प्रत्यक्षं, प्रमाणञ्चेत्याहुः। इदमपि न चारु। सविकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वेन लोकसिद्धस्य निषेधे लोकविरोधस्यापरिहारात्। उक्तं च भट्टपादैः -

चन्द्रशब्दाभिधेयत्वं शशिनो यो निषेधति।
स एव सविकल्पस्य प्रत्यक्षत्वं निवारयेत्।। इति।

किञ्च बौद्धमते प्रमाणत्वमर्थक्रियाकारित्वरूपम्। अर्थक्रियाकारित्वं च सविकल्पकानन्तरमेव दृश्यते। अतश्च सविकल्पकस्यैव तत्र प्रमाणत्वं दुर्निवारम्।

ननु सविकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वं कथम्। इन्द्रियजन्यत्वं हि प्रत्यक्षत्वम्। निर्विकल्पेन व्यवधानात् कथमस्य प्रत्यक्षत्वम्। यदि च परम्परया

अक्षजन्यत्वेऽपि प्रत्यक्षत्वं तर्हि अनुमानादीनामपि प्रत्यक्षत्वं कुतो न इति चेत् ब्रूमः- साक्षात् परम्परया वा अक्षजन्यत्वमात्रेण प्रत्यक्षत्वोपपत्तेः। अनुमानादिष्वतिप्रसक्तेस्तु प्रत्यक्षशब्दस्य योगरूढित्वस्वीकारादेव वारणं भवति। अथवा प्राचीनप्रयोगाभावात्। अतः निर्विकल्पसविकल्पयोरेव प्रत्यक्षशब्दवाच्यत्वम्। सविकल्पके च द्रव्य-जाति-गुण-कर्मभिः पञ्चधा विकल्पो भवति। यथा 'घटवद् भूतलम्' इति द्रव्येण, 'ब्राह्मणोऽयम्' इति जात्या, 'श्यामोऽयम्' इति गुणेन, 'गायत्ययम्' इति क्रियया, गोविन्दोऽयं इति नाम्ना। प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षमपि नामकल्पनायामेव अन्तर्भवति। यतः, अतः 'षष्ठो विकल्पः सः' इति केषाञ्चित् पक्षो न युक्तः। प्रत्यभिज्ञा च संस्कारसहितेन्द्रियेण एकज्ञानत्वेन जायते। तया च प्रत्यभिज्ञया 'सः' इति 'अयम्' इति च द्वे भाने जायेते। तत्र 'सः' इति भानजननशक्तिः प्रत्यभिज्ञायाः संस्काराहिता। अयमिति भानजननसामर्थ्यं च इन्द्रियकृतमिति बोध्यम्।

प्राभाकराः मीमांसकैकदेशिनः त्रिपुटीप्रत्यक्षवादिनः। ते वदन्ति - साक्षात्प्रतीतिः प्रत्यक्षम्। तच्च मेय-मातृ-प्रमासु च त्रिपुटं भवति इत्याहुः। इदमत्र वक्तव्यम्। किमिदं साक्षात्त्वं नाम इति। किमत्र वक्तव्यम्। साक्षाद्धीः स्वरूपधीः। अक्षादेव हि स्वेनैव रूपेण भानं भवति। लिङ्गादिभ्यस्तु अन्यसम्बन्धिरूपेणैव वह्न्यादीनां भानात् न साक्षात् भानं वर्तते इति चेत्तर्हि प्रत्यक्षत्वेनाभिमते सविकल्पकेऽपि नामादिपरसम्बन्धित्वेनैव भानात् प्रत्यक्षत्वं न स्यात्। ननु सविकल्पके नामादिविषये परसम्बन्धिरूपभाने सत्यपि स्वरूपधीरपि वर्तते एवेति चेत् अनुमानादिष्वपि तस्य सत्त्वात्

तेषामपि अक्षजत्वं स्यात् । अतः कथं प्रत्यक्षानुमानयोः भेदः । अतः प्राभाकरोक्तमयुक्तम् ।

बौद्धाश्च कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षं निर्विकल्पकम् । अत्र कल्पना-पोढपदेन सविकल्पकस्य प्रत्यक्षत्वनिरासः । अतः निर्विकल्पकमेकमेव प्रत्यक्षम् । अभ्रान्तपदेन निर्विकल्पकेऽपि भ्रान्तिरूपे प्रत्यक्षत्वनिरास इति च प्राहुः । तदपि न युक्तम्- लोकानुरोधेनैव अर्थसिद्धेराश्रयणीयत्वात् लोके च सविलपकप्रत्यक्षस्य प्रमात्वसिद्धेः अव्याप्तम् ।

केचित्तु (तार्किकैकदेशिनः), भूतभविष्यद्विषयं योगिज्ञानं ईश्वरज्ञानञ्च इन्द्रियसन्निकर्षजत्वाभावेऽपि अपरोक्षमस्ति इति तत्सङ्ग्रहाय 'अपरोक्ष-प्रमाव्याप्तं प्रत्यक्षम्' इति लक्षयितव्यम् । तदपि प्रत्यक्षस्य विद्यमानोप-लम्भनत्वनियमात् भूतादीनां प्रत्यक्षत्वानुपपत्तेः अयुक्तमेव । अतः 'सत्सम्प्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्' इति सूत्रानुसारि-पूर्वोक्तं भाट्टसम्मतं प्रत्यक्षलक्षणमेव युक्तमिति सिद्धम् । इति ।



।। अद्वैतसिद्धान्ते प्रत्यक्षनिरूपणम् ।।

- के. कृष्ण जोयिस्।

ज्ञानगतप्रत्यक्षत्वस्य प्रयोजकं तु इदम्- प्रमाणचैतन्यस्य विषय-चैतन्याभेदः । त्रिविधं चैतन्यम् । एकमेव चैतन्यमुपाधिभेदेन भिद्यते । विषयचैतन्यम्, प्रमाणचैतन्यम्, प्रमातृचैतन्यञ्चेति। घटाद्यवच्छिन्नचैतन्यं विषयचैतन्यम्। अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यं प्रमाणचैतन्यम्। अन्तः-करणावच्छिन्नचैतन्यं प्रमातृचैतन्यम् । अन्तःकरणपदेन बुद्धिः ग्राह्या। कर्तृरूपान्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं प्रमातृचैतन्यम् । बुद्धिवृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यं प्रमाणचैतन्यम् ।

अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यं प्रमाणचैतन्यमित्यत्र दृष्टान्तो यथा तटाकोदकं छिद्रान्निर्गत्य कुल्यात्मना केदारान् प्रविश्य तद्वदेव चतुष्कोणाद्याकारं भवति, अन्तःकरणमपि तथा चक्षुरादिद्वारा निर्गत्य घटादिविषयदेशं गत्वा घटादिविषयाकारेण परिणमते। स एव परिणामो वृत्तिरित्युच्यते । अनुमित्यादिस्थलेऽन्तःकरणस्य न वह्न्यादिदेशगमनं वह्न्यादेश्चक्षुराद्यसन्निकर्षात्।

प्रत्यक्षलक्षणसमन्वयः।

'अयं घटः' इत्यादिप्रत्यक्षस्थले घटादेस्तदाकारवृत्तेश्च बहिरेकत्र देशे समवधानात् तदुभयावच्छिन्नं चैतन्यमेकमेव। विभाजकयोरपि अन्तःकरण-वृत्ति-घटादिविषययोरेकदेशस्थत्वेन भेदबुद्ध्यजनकत्वात्। यथा मठान्तर-वर्तिघटावच्छिन्नाकाशो न मठावच्छिन्नाकाशाद् भिद्यते। तथा च अयं घट

इति प्रत्यक्षस्थले घटाकारवृत्तेः घटसंयोगितया घटावच्छिन्नचैतन्यस्य तद्वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य चाभिन्नतया ग्रहणात् तत्र घटज्ञानस्य घटाकारांशे प्रत्यक्षत्वम्।

आन्तरसुःखदुःखादिप्रत्यक्षे विशेषः।

सुखदुःखाद्यवच्छिन्नचैतन्यस्य तद्वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य च नियमेन एकदेशस्थितोपाधिद्वयावच्छिन्नत्वात् नियमेनाहं सुखी, अहं दुःखी इत्यादिज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वम्। स्ववृत्तिसुखादिस्मरणस्य तु सुखाद्यंशे न प्रत्यक्षतापत्तिः, स्मर्यमाणसुखस्यातीतत्वेन स्मृतिरूपान्तःकरणवृत्तेः वर्तमानत्वेन तत्र उपाध्योः भिन्नकालिकतया तदवच्छिन्नचैतन्ययोर्भेदात्। उपाध्योरेकदेशस्थितत्वे सति एककालिकत्वं उपधेयभेदप्रयोजकम्। यदि च एकदेशस्थत्वमात्रमुपधेयाभेदप्रयोजकं तदा स्मृतौ अतिव्याप्तिवारणाय वर्तमानत्वं विषयविशेषणं लक्षणे देयम्। एवं योग्यत्वमपि विषयविशेषणं देयम्। तेन अन्तःकरणधर्मत्वाविशेषेऽपि स्वकीयधर्माधर्मयोर्वर्तमानयोः शाब्दज्ञाने अतिव्याप्तिर्नास्ति। धर्माधर्मयोरिन्द्रियायोग्यत्वात्। अन्तःकरणधर्मत्वाविशेषेऽपि किञ्चिद्योग्यं किञ्चिदयोग्यमित्यत्र स्वभाव एव शरणम्। अन्यथा न्यायमतेऽपि सुखादिवत् धर्मादेः प्रत्यक्षत्वापत्तिर्दुर्वारा। एवं च दशमस्त्वमसीति सन्निकृष्टविषये शब्दादप्यपरोक्षज्ञानाभ्युपगमात् वाक्यजन्यज्ञानस्यापि सुखादेः प्रत्यक्षता वर्तमानदशायामिष्टा।

तथा च लक्षणनिष्कर्षः।

तत्तदिन्द्रिययोग्यवर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभिन्नत्वं तत्तदाकार-

वृत्त्यवच्छिन्नज्ञानस्य तत्तदंशे प्रत्यक्षत्वम्। तत्र तत्तदिन्द्रियतत्तत्केवल-साक्षि-अन्यतरयोग्यतत्तत्साक्षिजन्यतत्तदाकारवृत्त्युपहितविषया-वच्छिन्नचैतन्याभिन्नत्वं तत्तत्साक्षिजन्यतत्तदाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य तत्तद्विषयांशे प्रत्यक्षत्वमिति निष्कृष्टांशः।

प्रत्यक्षप्रमालक्षणम्।

प्रत्यक्षप्रमायाः विशिष्य लक्षणं तु पूर्वोक्तलक्षणे विषयेऽबाधितत्वं विशेषणं देयम्। तथा च अबाधितवर्तमानविषयावच्छिन्नाभिन्नत्वं प्रमाणचैतन्यस्य। तथा च चैतन्यरूपमेव अबाधितघटादिवृत्त्यवच्छिन्नं घटादिप्रमेत्युच्यते। 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म' इति श्रुतेः। अपरोक्षादित्य-स्यापरोक्षमित्यर्थः। चैतन्यस्य अनादित्वेऽपि तदभिव्यञ्जकान्तःकरणवृत्तिः इन्द्रियसन्निकर्षादिना जायत इति वृत्तिविशिष्टं चैतन्यमादिमदित्युच्यते। ज्ञानावच्छेदकत्वाच्च वृत्तौ ज्ञानत्वोपचारः। वृत्तेः जडान्तःकरणधर्मत्वेन जडत्वाज्ज्ञानव्यवहारस्य गौणत्वेनोपपत्तिः। वृत्तिरूपज्ञानस्य मनोधर्मत्वे 'कामः सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव' इति श्रुतिः प्रमाणम्। धीशब्देन वृत्तिरूपज्ञानाभिधानम्।

तर्हि अहं जानामि, इच्छामि इत्याद्यनुभवाः आत्मधर्मत्वमवगाहमानाः कथमुपपद्यन्ते? अयःपिण्डस्य दग्धृत्वाभावेऽपि दग्धृत्वाश्रयवह्नितादा-त्म्याध्यासाद् यथा अयो दहतीति व्यवहारस्तथा सुखदुःखाद्याकारपरिणा-म्यन्तःकरणैक्याध्यासात् अहं जानामि इच्छामीत्याद्यनुभवा उपपद्यन्ते।

पर्वतो वह्निमानित्यादिज्ञानं च वह्न्यंशे परोक्षं, पर्वतांशे अपरोक्षम्।

पर्वतावच्छिन्नचैतन्यस्य बहिर्निःसृतान्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य च परस्परं भेदाभावात्। वह्न्यंशे तु इन्द्रियद्वारा अन्तःकरणवृत्तिनिर्गमनाभावेन वह्न्यवच्छिन्नचैतन्यस्य प्रमाणचैतन्यस्य च परस्परं भेदात्। तथा चानुभवः 'पर्वतं पश्यामि, वह्निमनुमिनोमि' इति। न्यायमते तु पर्वतमनुमिनोमीति अनुव्यवसायापत्तिः।

एकत्र ज्ञाने परोक्षत्व-अपरोक्षत्वयोरभ्युपगमे तयोर्जातित्वं न स्यादिति न च वाच्यम्, इष्टत्वात्। जातित्वोपाधित्वपरिभाषायाः अप्रामाणिकत्वात्। घटोऽयमित्यादिप्रत्यक्षं तु घटत्वादिसद्भावे प्रमाणं, न तु तस्य जातित्वेऽपि। नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यमिति लक्षणस्य समवायासिद्ध्या, ब्रह्मभिन्नसकलप्रपञ्चस्यानित्यतया नित्यत्वसमवेतत्वघटितजातित्वस्य घटत्वादौ असिद्धेश्च। पर्वतो वह्निमानित्यादौ पर्वतांशे वह्न्यंशे चान्तःकरणवृत्तिभेदाङ्गीकारेण तत्तद्वृत्त्यवच्छेदकभेदेन परोक्षत्वापरोक्षत्वयोरेकत्र चैतन्ये वृत्तौ न कश्चिद्विरोधः।

न हीन्द्रियजन्यत्वं प्रत्यक्षत्वे प्रयोजकम्। किन्तु योग्यवर्तमानविषयकत्वे सति प्रमाणचैतन्यस्य विषयचैतन्याभिन्नत्वम्। 'सोऽयं देवदत्तः' इति वाक्यजन्यज्ञाने सन्निकृष्टविषये बहिर्निःसृतान्तःकरणवृत्त्यभ्युपगमेन देवदत्तावच्छिन्नचैतन्यस्य तद्वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्याभेदेन सोऽयं देवदत्त इति वाक्यजन्यज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वम्। एवं तत्त्वमसीति वाक्यजन्यज्ञानस्यापि अपरोक्षत्वम्। प्रमातुरेव विषयतया तत्त्वंपदलक्ष्यस्वरूपविषयतया उभयाभेदेन सत्त्वात्। लक्ष्यस्वरूपं तु सन्निहितमेव।

॥ अद्वैतवेदान्ते साक्षिस्वरूपम् ॥

-प्रो.कुटुम्बशास्त्री,
पाण्डिचेरि विश्वविद्यालयः।

'साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च' इति वाक्यमस्ति। साक्षी इन्द्रियं न भवति। आत्मनः इन्द्रियत्वं वयं न स्वीकुर्मः। अन्तःकरणवृत्तिः यं यं पदार्थमुपस्थापयति तत्र तत्रान्तःकरणावच्छिन्नः खलु जीवः प्रमाता भवति। प्रमाता च सः, यः ज्ञानं प्रमामनुभवति। तस्यैव वस्तुतः रूप-द्वयम्। तत्रातीव सूक्ष्मः भेदोऽस्ति साक्षिणः जीवस्य च। सः उपहितत्वरूपेण साक्षीत्युच्यते। विशिष्टरूपेण तु जीव इत्युच्यते। एवं च किं भवति? अन्तःकरणवृत्त्या यद्यदुपस्थापितं तत्सर्वं स्वकीयप्रतिफलनेन भासयति साक्षी। साक्षिणः प्रतिफलनं विना ज्ञानमेव न भवति। अतः सुषुप्तौ अविद्यावृत्तिमङ्गीकृत्य अविद्याया अपि भासकं साक्षिचैतन्यं वयमङ्गीकुर्मः।

वस्तुतः सुषुप्तेरसाक्षिकत्वप्रसङ्गेनैव साक्षी अङ्गीकर्तव्यो भवति। सुषुप्तौ अविद्या खलु अस्ति। अतः कारणशरीरमात्रमस्ति न अविद्याकार्यं किञ्चित्। अविद्या तु प्रमेति वक्तुं न शक्यते। सा अनिर्वचनीया भवति। तामपि भासयति साक्षी। अत्र कश्चन क्लेशोऽपि अस्ति। अविद्या किल आवृणोति। सा हि चैतन्यमावृणोति। अविद्ययाऽऽवृतं चैतन्यं कथमविद्यां भासयति? इति। तत्र द्वेधा समाधानमस्ति। अविद्या साक्षिणमावृणोतीत्येकः पक्षः। साक्षिणं विना सर्वमन्यदावृणोतीत्यपरः पक्षः। तत्र साक्षिणमपि

आवृणोतीति पक्षे यथा राहुः चन्द्रमसमावृण्वन्नपि चन्द्रगतेनैव प्रकाशेन स्वयमपि प्रकाशितो भवति तथा अविद्या साक्षिणमावृत्य स्वयं तेन प्रकाशिता भवति । अनावृतः साक्षीत्यपि सिद्धान्तभेदो वर्तते । पञ्चदश्यामेतदुच्यते -

'नृत्यशालास्थितो दीपः प्रभुं सभ्यांश्च नर्तकीम् ।
दीपयेदविशेषेण तदभावेऽपि दीप्यते ।।' इति ।

नृत्यशालायां कोऽपि नास्ति चेदपि दीपः स्वयं प्रकाशमान एव भवति । अत एव सर्वदा अन्तःकरणस्य अन्तःकरणधर्माणां विषये च संशयप्रसङ्गो नास्ति । यस्मात् अन्तःकरणस्य तद्धर्मादीनांश्च सर्वदा साक्षिसम्बद्धत्वात् तेषां सर्वदा भानमेव । न तु कदापि अभानम् । 'अहं सुखी वा न वा' इति संशयादिकं कस्यापि नास्ति ।

न केवलमात्मन अनिन्द्रियत्वम् । अपि तु मनसोऽपि इन्द्रियत्वं नास्ति । क्वचिदेकदेशमतमस्ति चेदपि प्रभूततया मनसोऽपि इन्द्रियत्वं नाङ्गीकुर्मः । तत्र यद्यपि मनसः इन्द्रियत्वसाधकानि श्रुतिस्मृतिप्रमाणानि सन्ति । परन्तु मनसोऽनिन्द्रियत्वसाधकानि अपि तत्समानसङ्ख्याकानि सन्ति ।

'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः ।'

इति विविच्य मनसः प्रतिपादनात् मनोऽपीन्द्रियं न भवितुमर्हतीति ।

'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च'

इत्यत्रापि विविच्यैव व्यवहारः। एवं-

'त्रिविधोऽयमहङ्कारः महत्तत्त्वाद्धि जायते।
इन्द्रियाणां ततः सृष्टिः गुणद्वारा महामुने ॥'

इत्यादि स्मृतिवचनानि सन्ति। अतः मनः इन्द्रियं न भवति।

बुद्धिरिति अहङ्कार इति मन इति च किञ्चिदत्यन्तवैशद्येन भेदप्रतिपादन-पूर्वकं साङ्ख्याः कथयन्ति, नास्माकं तथा। वस्तुतः एकस्यैव तेन क्रियमाणं तत्तत्कार्यमुपलक्ष्य भिन्नभिन्नतया व्यवहार इति वयं वदामः। अन्तःकरणं तु एकमेव। मन इति तु कदाचित् संस्कारवशादुच्यते। वस्तुतः एतत् अन्तःकरणं यदा निश्चयात्मकं भवति तदा बुद्धिरित्यभिधीयते। यदा तु स्मरणात्मकं कार्यं करोति तदा चित्तमिति अभिधीयते इति प्रक्रियाऽस्माकं वर्तते।

प्रवन्धमधिकृत्य चर्चा

श्रीविश्वेशतीर्थाः- परोक्षस्थले वृत्तौ चैतन्यप्रतिफलनमस्ति वा? तदस्ति चेत् किञ्चिदपरोक्षं किञ्चिन्नेति कथं निर्णयः ?

कुटुम्बशास्त्रिणः- इन्द्रियसन्निकर्षभावाभावाभ्यां अपरोक्षत्वपरोक्षत्व-निर्णयः। तथा च 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्र पर्वतांशे इन्द्रियसन्निकर्षसत्त्वात् अपरोक्षत्वं, वह्न्यंशे तदभावात् परोक्षत्वमङ्गीकृतं धर्मराजाध्वर्युणा। अनन्तरं साङ्कर्यापत्तौ कृतायामिष्टापत्तित्वं स्वीकृतम्। तत्र ज्ञानयौगपद्यं नास्ति। एकस्मिन्नेव ज्ञानेंऽशतः

प्रत्यक्षत्वमंशतः परोक्षत्वं नरसिंहावतारवत् । तत्र जात्यनङ्गीकारात् साङ्कर्यं न बाधतेऽस्माकम्। 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यत्रापि यथा नैयायिकमते व्याप्तिस्मरणेन परामर्शेन वा वह्निरनुमीयते तथाऽस्माकं मते वह्निरनु-मीयत एव। प्रत्यक्षस्थल एव विषयगताज्ञानं निवर्तयति प्रमातृचैतन्यम् । परोक्षस्थले तु अनुमेयगतमज्ञानं निवर्तयति। परोक्षस्थले प्रक्रिया तु व्याप्तिं स्मृत्वा अन्तरेव वह्न्याकारान्तःकरणवृत्तिर्जायते। तस्यां प्रतिफलनेन 'पर्वतो वह्निमान्' इति ज्ञानमेव जायते । अनन्तर-मसत्त्वापादकमज्ञानं नश्यति। तेन चास्तीति ज्ञायते। इत्थं परोक्षं वस्तु केवलमस्तीति ज्ञायते। प्रत्यक्षं तु वस्तु अस्ति इति भाति इति च ज्ञायते।

हरिदासभट्टः - अद्वैतमते परोक्षस्थलेऽज्ञाननाशो भवति वा न वा?

शास्त्रिणः - भवति।

हरिदासभट्टः- भवति चेत् विषयगताज्ञाननाशः कथम्? अन्तः-स्थितान्तःकरणवृत्तेः विषयस्य च सम्बन्धाभावात् । तयोः सामानाधिकरण्यमेव नास्ति। तथा च तादृशवृत्तेः अज्ञाननिवर्तकत्वं कथमिति प्रश्नः।

रेवतीमहाभागा-तत्रान्तःकरणवृत्तिः अन्तःस्थित्वा अन्तःस्थप्रमातृचैतन्य-गतमज्ञानं निवर्तयतीति सामानाधिकरण्यं युज्यते।

अद्वैतमते अज्ञानद्वयमङ्गीकृतम्। असत्त्वापादकमज्ञानं, अभानापादकं चेति। अपरोक्षस्थले अभानापादाकमज्ञानं नश्यति। अत एव तत्र 'भाति' इति व्यपदेशः। तत्र हि अन्तःकरणं विषयदेशं गच्छति। तदाकारेण परिणमति। अतः यद्देशे विषयः तद्देशावच्छेदेनैव वृत्तिः जाता इति तदवच्छिन्नयोः चैतन्ययोः अभेदः जायते। तेन च विषयावच्छिन्नचैतन्यगतमज्ञानं नश्यति। अपरोक्षात्मकतद्विषयत्वात् 'घटः भाति' इति व्यपदेशः भवति।

परोक्षस्थले पुनः वृत्तिः अन्तरेव जायते। विषयस्तु बहिः। इति तयोः भिन्नदेशस्थत्वात् वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य विषयावच्छिन्नचैतन्येन नैक्यम्। इत्थं तत्र अधिष्ठानचैतन्याभिव्यक्तिः नास्ति। अतः तत्र अभानापादकाज्ञानं नैव नश्यति। किन्तु असत्त्वापादकमेव। तस्मादेव 'सन् घटः' इत्येव व्यपदेशः न तु 'ज्ञातो घटः' इति। तत्र परोक्षवृत्त्या निवर्त्यमज्ञानं न विषयगतं किन्तु प्रमातृगतमिति सामानाधिकरण्यमुपपद्यते।

हरिदासभट्टः - परोक्षानुमित्यादिस्थले विषयावरकाज्ञाननिवृत्तिरस्ति वा न वा। अस्ति चेत् निवृत्तिप्रक्रिया कीदृशी? व्यधिकरणयोः निवर्त्यनिवर्तकभावः कथम् ?

पाण्डुरङ्गिमहोदयाः - वृत्त्या विषयदेशं गत्वा कवाटोद्घाटनमिव आवर-

णोद्धाटनं कर्तव्यमिति न नियमः । वृत्तौ सञ्जातायाम् आवरणं स्वयमेव विगलितं भवति ।

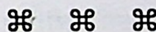
हरिदासभट्टः- तथाऽपि व्यधिकरणयोः निवर्त्यनिवर्तकभावः कथमिति प्रश्नः न समाहितः ।

पाण्डुरङ्गिमहोदयाः - सामानाधिकरण्यं नावश्यकमिति उक्तं न्यायमते ।

शास्त्रिणः - वस्तुतः वृत्तिरेव कुतोऽङ्गीकृताऽद्वैतवेदान्ते इति किञ्चिद् विचारयामः । तेन च एष विषयः स्पष्टो भवितुमर्हति । वृत्तेरङ्गीकारः किमर्थः इत्यत्र पक्षत्रयं वर्तते । आवरणाभिभवार्था वृत्तिः । अभेदाभिव्यक्त्यर्था वृत्तिः । चिदुपरागार्था वृत्तिः । इति त्रयः पक्षाः अत्र सन्ति । अद्वैतवेदान्ते सर्वस्यापि अधिष्ठानं ब्रह्म । ब्रह्म तु स्वप्रकाशम् । तस्मिंश्च सर्वमपि जगदध्यस्तम् । तर्हि झटिति प्रश्नो भवति । सर्वस्यापि भानं भवतु इति । एतद्व्याख्यातुमविद्या आवरणत्वेन स्वीकृता । यदाऽविद्याऽऽवृणोतीत्यङ्गीकारः, तदानीं तदावरणस्य भङ्गो निर्वोढव्यो भवति । यदाऽऽवरणभङ्गस्तदा वस्तु प्रकाशते, यदाऽऽवरणभङ्गो नास्ति तदानीं वस्तु न प्रकाशते इति व्यवस्था कृता । एषैव प्रतिकर्मव्यवस्थेति सिद्धान्ते उच्यते । तदर्थमेव वृत्तिरङ्गीक्रियते । अतो यदा परोक्षस्थले वह्न्याकारान्तःकरणवृत्तिर्जायते, तदानीं वह्निविषयकाज्ञानावरणभङ्गो जायते । विषयदेशगमनं तु वृत्तेः केवलं प्रत्यक्षस्थलेऽपेक्ष्यते । अतः विषयगतमेवाज्ञानं वृत्त्या निवर्त्यते । न तु प्रमातृगतम् । तच्च कथमिति विचारणीयम् ।

श्रीविश्वेशतीर्थाः- अद्वैतसिद्धान्ते उपहितचैतन्यं साक्षी। अवच्छिन्नचैतन्यं ज्ञाता, जीवः । उपहितं नाम विशिष्टम् । एवं च उभयोरप्यविशेषात् कथमेकं साक्षी अपरं ज्ञातृ इति भेदः ?

शास्त्रिणः- अद्वैतसिद्धान्ते उपाधि-अवच्छेदकयोः अस्ति भेद :। यत् उपाधेयानन्तर्गतं सत् व्यावर्तकं तदुपाधिः । यथा काकादिः देवदत्तगृहस्य। यत् तदन्तर्गतं सत् व्यावर्तकं तदवच्छदेकम्। यथा स्तम्भादिः गृहस्य। प्रकृते शुद्धचैतन्यमेव साक्षी इत्युच्यते । तस्य व्यावर्तकमात्रमन्तःकरणम् । न तु तदपि साक्षिशब्दार्थान्तर्भूतम् । तदवच्छिन्नः जीवश्च ज्ञाता । तत्र अन्तःकरणं जीवशब्दार्थे अन्तर्गतम्। इत्थं च साक्षिणः ज्ञातुश्च विद्यते अन्तरम्।



कुटुम्बशास्त्रिणां प्रबन्धस्य प्रतिक्रिया

-एच् सत्यनारायणमहोदयः

अत्र प्रबन्धे, अन्तःकरणस्येन्द्रियत्वं नास्ति। यतः 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः' इत्यादिषु तस्य इन्द्रियेभ्यः भेद एव उक्त इति प्रतिपादितम्। किन्तु यत्र आगमेषु मनसः इन्द्रियभिन्नत्वमुक्तं, तत्र मनसः आन्तरत्वम्, अन्येषां तु बाह्यत्वमित्येवं विशेषादेव 'मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यादौ भेदेन प्रयोगः कृतः। अत एव 'मनः षष्ठानीन्द्रियाणि' इत्यादौ मनसः इन्द्रियत्वमुक्तम्। यदि अत्रार्थान्तरकरणेनानिन्द्रियस्यापि षष्ठत्व-सङ्ख्यापूरकत्वमुच्यते, तर्हि 'इन्द्रियाणां मनश्चास्मि' इत्यादौ कथम्? अतोऽवश्यं मनसः इन्द्रियत्वमङ्गीकर्तव्यम्।

अपि च मनस इन्द्रियत्वाङ्गीकारे सिद्धान्ते को दोषः प्रसज्येत ? न कोऽपि दोषः। अतः किमर्थं मनस इन्द्रियत्वं खण्ड्यते ? तत्र सिद्धान्तरहस्यं किम् ?

कुटुम्बशास्त्रिणः- सत्यनारायणमहोदयैः 'मनस इन्द्रियत्वं नास्ती-त्युच्यतेऽद्वैतिभिः, तत्कथम् ?' इति प्रश्नः कृतः। प्रथममेव सूचयामि- मनसः अन्तःकरणस्येन्द्रियत्व-मङ्गीकुर्वन्तोऽपि अद्वैतिनः केचन सन्ति। एकदेशमतेऽ-न्तःकरणस्येन्द्रियत्वं स्वीकृतं वर्तते। परन्तु तन्मतेन समाधातुं नेच्छामि। अहमन्तःकरणस्येन्द्रियत्वं नास्ती-त्येव उपस्थापयितुमिच्छामि। सर्वैः अन्तःकरणस्य

इन्द्रियत्वाङ्गीकारेऽपि अद्वैतिभिः तन्नाङ्गीक्रियते । तत्र कारणं तु- इतरेन्द्रियाणां यादृशः स्वरूप-स्वभावक्रियाविशेषो वर्तते तस्मात् अत्यन्तविलक्षण-स्वरूपादिकं अन्तःकरणस्य वर्तते। तत्रेन्द्रियत्वं नाम-अपञ्चीकृतपञ्चभूतोपादानकत्वम् । अस्माकं मते इन्द्रियाणि अपञ्चीकृतपञ्चभूतानां अंशेन जायमानानि भवन्ति। इयमस्माकं सृष्टिप्रक्रिया वर्तते। तदनुसारेण प्राणोऽपि तथा भवति इति तं व्यावर्तयितुं प्राणभिन्नत्वे सति अपञ्चीकृतपञ्चभूतोपादानकत्वमिन्द्रियत्वमिति लक्षणं परिष्क्रियते।

'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः' इत्यादिश्रुतिस्मृतिषु मनस इन्द्रियेभ्यः पृथग् गणनं तु तस्याऽन्तरत्वापेक्षयेति च समाधिर्दत्तः। परन्तु मनसोऽनिन्द्रियत्वापेक्षयेति अहं व्याख्यानं करोमि। तत्र पृथक् परिगणना तु वर्तते। तस्य कारणं अन्वेष्टव्यम्। तच्च अनिन्द्रियत्वमेव।

श्रीविश्वेशतीर्थश्रीपादाः- मनस इन्द्रियत्वे निरवकाशप्रमाणमुक्तम् । 'इन्द्रियाणां मनश्चास्मि' इति । मनसः अनिन्द्रियत्वे भवतां मते निरवकाशं प्रमाणं किम्? 'कर्मेन्द्रियं तु पाय्वादि मनोनेत्रादि धीन्द्रियम्' इति अमरकोशः। अपि च

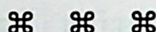
'यतिर्ययातिः संयातिरायतिर्नियतिर्यतिः ।
षडिमे नहुषस्याऽसन् इन्द्रियाणीव देहिनः ।।'

इति भागवतवाक्यम् ।

'श्रोत्रादीनि तु पञ्चैव तथा वागादिपञ्चकम् ।
मनोबुद्धिसहायानि द्वादशैवेन्द्रियाणि तु ।।'

इति च मनस इन्द्रियत्वे प्रमाणानि सन्ति ।

शास्त्रिणः- अमरकोशस्य तु आस्तां नाम कथा । तेन सर्वं न सिद्ध्यति । तत्र सिद्धान्तभेदः उल्लिखितोऽस्ति । अतः दार्शनिकविचारे कोशग्रन्थानां प्रामाण्यं नास्ति । परन्तु श्रुतिवाक्यं स्मृतिवाक्यं प्रमाणं भवितुमर्हति । तत्रापि श्रुतिः प्रमाणम् । तयोः अर्थः मृग्यः ।



द्वैतवेदान्ते साक्षिप्रत्यक्षस्वरूपम्

- डा. सि.एच्. श्रीनिवासमूर्तिः
प्राध्यापकः,शारदाविलासकालेज्, मैसूरू

द्वैतवेदान्तदर्शने निर्दोषार्थेन्द्रियसन्निकर्षः प्रत्यक्षम् । विषयं प्रति स्थितेनाक्षेण ज्ञानोत्पत्त्या अक्षाणामपि कारणत्वेन प्रत्यक्षत्वं सम्मतम् । तथा च श्रीजयतीर्थवचनं प्रमाणलक्षणटीकायाम्- 'अर्थं प्रति स्थितमक्षं प्रत्यक्षम्' इति ।

चक्षुरादिपञ्चेन्द्रियाणि मनश्च ज्ञानेन्द्रियाणीति प्रायः सर्वदार्शनिकसम्मतानि । द्वैतवेदान्ते तु सप्तमं ज्ञानेन्द्रियं संलक्षितम् । तदेव साक्षी । तथा च श्रीमध्वाचार्यवचनं प्रमाणलक्षणे- 'प्रत्यक्षं सप्तविधं साक्षिषडिन्द्रियभेदेन' इति ।

अयं च साक्षी प्रमाता आत्मैव । आत्मस्वरूपम्, अन्तःकरणधर्माश्च सुखादयः, बाह्याश्चाकाशकालादयोऽस्य साक्षिणो विषयाः ।

साक्षिसमर्थनम् -

1. अहमिति ज्ञानं सर्वस्यापि वर्तते । अस्य च ज्ञानस्य स्वात्मा विषयः । केनेन्द्रियेण सन्निकृष्टोऽयमात्मा ज्ञानविषयो भवति ? न तावत् चक्षुरादिना । तत्तदिन्द्रियरहितानामपि सुषुप्तावपि, यत्र बाह्येन्द्रियाणि मनश्चोपरतानि,अहमिति ज्ञानसद्भावात् । न चेन्द्रियविषयतामन्तरेणापरोक्षावभासः सम्भवति । धर्मादेरपि तत्प्रसङ्गात् । तथा च ज्ञायमान

आत्मा येनेन्द्रियेण सन्निकृष्टो भवति तत् मनआद्यतिरिक्तमेव स्यात् । तच्चेन्द्रियं स्वात्मैव यो ज्ञायमानः ।

2. अन्तःकरणधर्माः सुखादयोऽपि अनेनैव स्वरूपेन्द्रियेण सन्निकृष्टाः सन्तः ज्ञातव्याः, न बाह्येन्द्रियैः । बाह्येन्द्रियसन्निकर्षेण जायमानानां ज्ञानानां भ्रमत्वसम्भावनासद्भावात्, सुखादिज्ञानस्य च कदापि भ्रमत्वाभावात् । न हि सुखाद्यनुभवः कदापि बाध्यमानो दृष्टः । प्रमाजननसमर्थान्यपि बाह्येन्द्रियाणि मनसः दोषवशात् अप्रमामपि जनयन्ति । अतस्सुखाद्यनुभवसाधनमिन्द्रियं तदतिरिक्तं स्यादेव । स च साक्षी एव । अस्य चार्थाव्यभिचारित्वं नियमः । तदुक्तं श्रीमध्वाचार्यैरनुव्याख्याने -

'सुदृढो निर्णयो यत्र ज्ञेयं तत् साक्षिदर्शनम्' इति ।

अत्रैवं न्यायसुधा च- 'सुदृढः=कदापि बाधरहितः । निर्णयः= अवधारणात्मकः प्रत्ययः । तत्र दोषास्तावज्ज्ञानस्य डोलायमानत्वदर्शनेन बलवद्बाधकोपनिपातेन वा कल्प्याः । साक्षिदर्शनं च निर्णयात्मकमेव भवति । न च बाध्यते । वक्ष्यते चायं विषयः किञ्चिद्विस्तरेण ।'

3. इदञ्च चिन्तयेद् यदाकाशज्ञानं कालज्ञानं च सर्वेषां विद्यमानं केन प्रमाणेन जायत इति । तयो रूपाद्यभावात् न चक्षुरादिगोचरत्वम् । मनश्च स्वातन्त्र्येण बाह्यार्थेषु न प्रवर्तते । तस्य चक्षुरादिद्वारैव बहिःपदार्थविषयकज्ञानजनकत्वेन चक्षुराद्यविषयाणां ज्ञानजनने सामर्थ्याभावात् । अननुसंहितव्याप्तीनामपि कालाकाशादीनां प्रतीति-

सद्भावात् नानुमानात् तज्ज्ञानम् । जातिबधिराणामप्युपलम्भेन नागमविषयतापि । एवं प्रसिद्धप्रमाणाविषययोः कालाकाशयोः ज्ञानसाधनेन केनचन भाव्यमेव । स च साक्षी एव ।

किञ्च कालज्ञानं सुषुप्तावपि भवति । तत्र च उपरतानि इन्द्रियान्तराणि । आत्मस्वरूपश्च साक्षी नोपरतः । तस्मात् कालः साक्षिगोचर एव भवेत् । तदुक्तं श्रीमध्वाचार्यैः -

'कालो हि साक्षिप्रत्यक्षः सुषुप्तौ च प्रवर्तितः' इति । (अ.व्या. श्लो.९५)

एवञ्च चक्षुरादीन्द्रियैस्तथानुमानागमाभ्यां चाजायमानस्य नियमेनार्थाव्यभिचारिणो ज्ञानस्य साधनमिन्द्रियं साक्षी । स च प्रमाता आत्मैव । तदुक्तमनुव्याख्याने -

'प्राकृतं शुद्धचैतन्यमक्षं तु द्विविधं मतम् ।
निर्दोषमेव चैतन्यमन्यत्रोभयमिष्यते ।
सुखदुःखादिविषयं शुद्धं संसारगेष्वपि ।।' (श्लो. २८,२९)

साक्षिणो नियतयाथार्थ्यम् ।

द्वैतवेदान्तदर्शने साक्षिजन्यं ज्ञानं न दोषजन्यम् । साक्षिणः अनादित्वात् । अत एव तस्य ज्ञानस्य अबाध्यत्वम् । ननु अनादेरप्यात्मनोऽविद्यासंसर्गोऽस्त्येव । तेन च बाध्यार्थप्रतिभासो भवेदपि इति चेन्न । द्वैतवेदान्तदर्शने अविद्यायाः जीवानां स्वरूपभूतानन्दादिप्रकाशप्रतिबन्धकत्वरूपावरणत्वस्यैवाङ्गीकारात् । तथा हि न्यायसुधा-

'अस्माभिरविद्यायाः कार्यान्तरस्यैवाभ्युपगतत्वात्' (1.4. p. 2155)

बाध्यार्थविषयकत्वरूपविक्षेपहेतुत्वस्यानङ्गीकारात् । साक्षिणो विक्षेपशक्तिसद्भावे तेन जायमानं ज्ञानमयथार्थमपि स्यात्। तेन च साक्षिणि अनाश्वासप्रसङ्गः । तथा च करणदोषाद्यनिश्चयप्रसङ्गेन ज्ञानानां भ्रमत्वाभ्रमत्वनिर्धाणाभावप्रसक्त्या अर्थतथात्वातथात्वनिर्णयाभावानुषङ्गेण निश्शङ्कोऽविसंवादी व्यवहारो लुप्येत। न च तल्लोपोऽङ्गीकर्तुं शक्यः। सर्वलोकप्रसिद्धत्वात्। तथाविधस्य लौकिकैः परीक्षकैश्चोल्लङ्घनायोगात्। तस्मात् सर्वलोकप्रसिद्धस्य निश्शङ्कस्य अविसंवादिनो व्यवहारस्य सिद्धये वस्तु तथात्वातथात्वनिश्चय-कारणभूतोऽङ्गीकार्यः। तत्सिद्धये च साक्षिणो विश्वसनीयत्वं, तत्सिद्धये च साक्षी सदा निर्दोषो यथार्थ एवाङ्गीकार्यः। तथा चोक्तमनुव्याख्याने श्रीमध्वाचार्यैः-

"तस्मात् सर्वप्रसिद्धस्य व्यवहारस्य सिद्धये।
साक्षी निर्दोष एवैकस्सदाऽङ्गीकार्य एव नः ॥ (2-3-14 श्लो. ६५)

साक्षिणो ज्ञानप्रामाण्यव्यवस्थापकत्वम्

इन्द्रियलिङ्गशब्दैस्तावत् पदार्थानां ज्ञानं जायते । जातस्य ज्ञानस्य तत्प्रामाण्यस्य च ग्रहः प्रवृत्त्यर्थमावश्यकः। प्रवर्तमानस्य पुरुषस्य ज्ञानज्ञानं तत्प्रामाण्यज्ञानं च वर्तत इत्यविवादम्। तथा च ज्ञानतत्प्रामाण्यग्राहकं किमपि सर्वैरङ्गीकरणीयमेव।

द्वैतवेदान्तदर्शने तु साक्षी एव ज्ञानतत्प्रामाण्यग्राहकः। साक्षीतरप्रमाणेन ज्ञानतत्प्रामाण्यग्रहणे तस्य प्रामाण्यज्ञानस्य प्रामाण्यं प्रमाणान्तरेण

ग्राह्यं, तस्यापि प्रामाण्यं प्रमाणान्तरेण इत्यनवस्था स्यात्। साक्षीतर-ज्ञानतत्साधनानां स्वप्रकाशत्वाभावात्। साक्षिग्राह्यत्वे तु साक्षिप्रामाण्यं साक्षिणा एव शक्यग्रहमिति नाऽनवस्था। साक्षिणश्च चेतनत्वेन अजड-त्वात् स्वप्रकाशत्वञ्चोपपन्नम्।

अत्रैकः प्रश्नः - ज्ञानस्वरूपग्राहकः साक्षी तत्प्रामाण्यमपि यदि गृह्णाति शुक्तिरजतादिज्ञानग्राहकोऽपि स एव इति तत्प्रामाण्यमपि गृह्णीयात्। तथा च शुक्तिरजतादेः सत्यत्वं स्यात्।

अत्र एवमुत्तरम्- न साक्षी ज्ञानं गृह्णन् प्रमाणमेव एतदिति गृह्णाति इति नियमः। किन्तु अदोषं चेत् प्रमाणं सदोषं चेदप्रमाणमिति गृह्णातीति व्यवस्था। यदा प्रामाण्यं निर्दिधारयिषितं तदा परीक्षया दोषाभावं निश्चित्य साक्षिणा प्रामाण्यमवधार्यते। दोषदर्शने तु अप्रामाण्यम्। शुक्तिरजतादि-ज्ञाने तु परीक्षया दोषप्रतीतेः न तत्र प्रामाण्यग्रहणप्रसङ्गः। नापि शुक्ति-रजतादेः सत्यत्वप्रसङ्गः।

अत्र पुनः प्रश्नः - परीक्षासहकृतः साक्षी ज्ञानप्रामाण्यं यदि गृह्णीयात् तदा अनवस्था स्यात्। तथा हि। परीक्षायाः प्रामाण्यावधारणे सत्येव तया ज्ञानप्रामाण्यावधारणं भवेत्, नान्यथा। तथा च तत्रापि परीक्षान्तर-मवतरणीयमिति। एवं साक्षिप्रामाण्यावधारणार्थमपि परीक्षा, तत्रापि परीक्षा इत्यनवस्था इति।

अत्र समाधानम् - परीक्षायाः साक्षिणश्च प्रामाण्यं साक्षिणैव गृह्यते।

न तत्र परीक्षापेक्षा। तस्मान्नानवस्था। तदुक्तमनुव्याख्याने-

'परीक्षादेश्च सत्यत्वं तेन ह्येवं मतं भवेत्।' (1.4.6 श्लो. ९९)

अत्र न्यायसुधा च - 'दोषाभावावधारणार्थं न्यायानुसन्धानं खलु परीक्षा। सन्दिग्धश्चार्थो न्यायविषयः। सन्देहश्चोभयकोटिप्रापकसद्भावे भवति। एवञ्च यत्र यत्र दोषसम्भावनया तत्सन्देहः तत्र तत्रैव परीक्षापेक्षा नान्यत्र। न च सर्वत्र दोषसन्देहोऽस्ति। साक्षिसिद्धेऽर्थे तत्प्राप्त्यभावात्। अतो न परीक्षानवस्था। साक्षिसिद्धेऽपि सन्देहे तदुच्छेदोपायाभावेन व्यवहाराभावप्रसङ्ग इति।

ज्ञानमेव स्वं स्वप्रामाण्यं च गृह्णातीति ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वं वदतां प्राभाकराणां पक्षः। अनुमानमेव ज्ञानतत्प्रामाण्यग्राहकमिति भाट्टानां पक्षः। परन्तु ज्ञानस्य जडत्वेन स्वप्रकाशत्वानुपपत्तेः। तदभावे च अनवस्थायाः दुष्परिहरत्वात् न ज्ञानप्रामाण्यव्यवस्थापकं किञ्चित्तेषां मते। चैतन्यस्य निर्दोषस्य स्वप्रकाशस्य ज्ञानतत्प्रामाण्यग्राहकत्वे तु अनुपपत्तेरभावात्।

एवंरूपस्य साक्षिणोऽङ्गीकारेण दर्शनप्रपञ्चे द्वैतवेदान्तदर्शनस्यासाधारणं महत्त्वं सम्पन्नम्।

साक्षिणोऽतीतानागतकालतत्सम्वन्धिपदार्थग्राहित्वम्

1. अस्ति किल सर्वेषामतीतानागतकालज्ञानम्। अन्यथा कथं लिङन्तलृङन्तपदानामवबोधः ? मुक्तो भविष्यामीति विश्वासेन किल साधकः अध्ययनादौ प्रवर्तते। उत्तरकालज्ञानाभावे कथं तद्गमोक्षज्ञानं भवेत्?

अनेन ज्ञायते अस्ति सर्वेषामतीतानागतकालज्ञानमिति। स च कालो न प्रमाणान्तरगोचर इति साक्षिगोचर एव भवेत्।

2. पदानां पदार्थेषु शक्तिग्रहस्तावत् सर्वापेक्षितः। तेन विना वाक्यैः पदार्थसंसर्गविशेषलक्षणवाक्यार्थस्य बोधासम्भवात्। शक्तिग्रहश्च शक्तिविषयपदार्थबोधमपेक्षते। सम्बन्धज्ञानस्य सम्बन्धिज्ञानपूर्वकत्व-नियमात्। एष च पदार्थग्रहः प्रमाणान्तरादेव भवेत्। न तु पदादेव। पदात् पदार्थबोधे जाते सम्बन्धिज्ञानस्य जातत्वेन तत्र वाचकत्वशक्ति-ग्रहः, शक्तिग्रहे सति पदात् पदार्थबोध इत्यन्योन्याश्रयप्रसङ्गात्।

यत्र चातीतानागतार्थसंसर्गो वाक्यार्थः तत्र अतीतानागतार्थग्रहण-मावश्यकम्। इदं च ग्रहणं साक्षिणा एव भवेत् न तु मानान्तरेण। सुखकालाकाशादिग्राहकप्रमाणत्वेन सिद्धस्य साक्षिण एतत्सामर्थ्य-कल्पनं सुकरम्। साक्षिणमनङ्गीकुर्वतां तु अतीतानागतार्थग्रहणोपाय एव नास्तीति पदार्थशक्तिग्रहः दुरुपपादः स्यात्।

3. अनुमानस्य व्याप्तिः पक्षधर्मता इति द्वयं सामर्थ्यं किल। तस्माद् अतीतानागतवर्तमानेषु सर्वेषु धूमादिषु तथाविधैस्सर्वैः वह्न्यादिभिः व्याप्तिर्ग्राह्यैव। तदर्थं च अतीतादिसकलधूमवह्न्यादीनां ज्ञानं पूर्वं भवेदेव। प्रसिद्धं चक्षुरादिप्रमाणं तु तज्ज्ञानोत्पादनेऽसमर्थमिति सर्वसम्मतम्। तथा च साक्षिण एव अतीतादिसकलधूमवह्न्यादिज्ञान-जनकत्वमङ्गीकरणीयम्। अन्यथाऽनुमानप्रमाणस्यैव भङ्गः स्यात्।

4. किञ्चास्ति तावत् सर्वेषां सर्वं इति शब्दस्य शक्तिग्रहः। अन्यथा 'सर्वं

खल्विदं ब्रह्म' इत्यादि व्यवहारविलोपप्रसङ्गात् । शब्दशक्तिग्रहश्चार्थग्रहापेक्ष इति सर्वेषां सामान्यतः सर्वपदार्थज्ञानमस्तीत्यङ्गीकार्यम्। अतीतादिसर्वगोचरं च न साक्षीतरं प्रमाणमस्तीति साक्षिण एव सामान्यतः सर्वपदार्थग्रहजनकत्वमङ्गीकर्तव्यम् । तदुक्तमनुव्याख्याने -

'अतः सर्वे पदार्थाश्च सामान्यात् साक्षिगोचराः।
सर्वमित्येव विज्ञानं सर्वेषां कथमन्यथा ॥'

इति। (३-२-१ श्लो. ७८)

भेदप्रतिनिधिना विशेषेण साक्षिणो ज्ञानरूपत्वसाधनम्

ननु ज्ञातुरेवात्मन इन्द्रियत्वं स्वीकृतम्। कर्तृकरणयोर्भेद एव सर्वत्र दृष्ट इति कथं तयोरैक्यम् ?

अत्र इदमुत्तरम् । निर्दोषचैतन्यात्मकेन्द्रियस्य अत्यावश्यकत्वं सम्यगुपपादितम् । भिन्नेष्वेव दृष्टयोः कर्तृत्वकरणत्वयोः कथमेकत्रावस्थानमिति प्रश्नस्य अभेदे भेदकार्यं कथमित्यर्थः । अभेदे भेदकार्यकारी विशेषाख्यः भेदप्रतिनिधिः द्वैतवेदान्ते सम्यक् समर्थितः । तेन च विशेषेण ज्ञातुरेवात्मनो ज्ञानकरणत्वमुपपद्यते ।

उपसंहारः

आत्मस्वरूपकालाकाशसुखदुःखादिग्राहकत्वेन सिद्ध्यन् साक्षी चैतन्यरूपः निर्दोषः स्वप्रकाशश्च । तेन च लोकसिद्धव्यवहाराद्युपयोगिज्ञानप्रामाण्यग्रहः सूपपादः। मोक्षादिफलमुद्दिश्य साधनमार्गे प्रवर्त-

नार्थमपेक्षितमतीतानागतकालज्ञानं, पदानां पदार्थेषु शक्तिग्रहार्थमपेक्षित-मतीतानागतपदार्थज्ञानं सर्वेतिशब्दस्य शक्तिग्रहार्थमपेक्षितं सर्वपदार्थानां सामान्यतो ज्ञानं, व्याप्तिग्रहार्थं व्याप्यव्यापकानां त्रिकालवर्तिनां सामान्यतो ज्ञानं सूपपादं सम्पन्नम् । तेन च अनुमानागमयोः ज्ञानसाधनत्वमपि सूपपन्नं जातम् । एतादृशं बहूपकारिणं बहुविप्लवपरिहारिणं साक्षिणं लक्षितवता द्वैतवेदान्तदर्शनेन श्रीमध्वाचार्यप्रवर्तितेन तत्त्वबुभुत्सोर्लोकस्य महानुपकारः कृतः ।

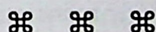
BIBLIOGRAPHY

प्रमाणलक्षणम् - Sri Madhwacharya,
Pub : Sri Vidyamanya Tirtha Swamiji, 1969

प्रमाणलक्षणटीका - Sri Jayatirtha,
Pub : Sri Vidyamanya Tirtha Swamiji, 1969

अनुव्याख्यानम् - Sri Madhwacharya,
Pub : A.B.M.M., Bangalore, 1969

न्यायसुधा - Sri Jayatirtha,
Pub : Mahdwa Siddhanta Abhivriddhikarini Sabha, 1984.



विशिष्टाद्वैतसिद्धान्तानुसारेण निर्विकल्पकस्वरूपविचारः

- डा. के.ई. देवनाथन्
राष्ट्रियसंस्कृतविद्यापीठम्, तिरुपति.

सर्वा अपि प्रमितयः सविशेषविषया इति विशिष्टाद्वैतिनां पक्षः। प्रत्यक्षप्रमितिस्थले तैः निर्विकल्पकं, सविकल्पकमिति च प्रकारद्वयं स्वीक्रियते। तेषां पक्षे साक्षात्कारिप्रमा प्रत्यक्षमिति लक्षितम्। संस्काररहितेन्द्रियजन्यं ज्ञानं निर्विकल्पकम्, संस्कारसहितेन्द्रियजन्यं सविकल्पकमिति विभागः तेषामिष्टः। तत्र इन्द्रियार्थसन्निकर्षानन्तरं जायमानं 'अयं गौः' इति ज्ञानं निर्विकल्पकम्। तदनन्तरं गोत्वे अनुवृत्ति-अवगाहि ज्ञानं यत् संस्कारसापेक्षेण इन्द्रियेण जायते, तत् 'अयमपि गौः' इत्याकारकं ज्ञानं सविकल्पकमिति विवेकः। वस्तुतः ज्ञानस्य स्वयंप्रकाशत्ववादिनां पक्षे 'इमां गां जानामि' 'इमामपि गां जानामि' इत्याकारा निष्कर्षणीयः।

इदानीं, निर्विकल्पकस्यापि सप्रकारकत्वं कथं वक्तुं शक्यते, तथासति विशिष्टज्ञानस्य विशेषणज्ञानपूर्वकत्वनियमभङ्गः, तथाच प्रथममेव कथं विशिष्टज्ञानं स्वीकर्तुं शक्यत इति प्रश्नः समाधीयते।

तत्र नैयायिका इन्द्रियार्थसन्निकर्षात् प्रथमं निष्प्रकारकं ज्ञानं जायते। गोगोत्वयोः सम्बन्धानवगाहि विशेषणविशेष्योभय-स्वरूपमात्रावगाहि तदेव निर्विकल्पकमित्याहुः। अभ्युपगन्तव्यं चेदं ज्ञानमन्यथा गोत्वरूप-विशेषणज्ञानमन्तरा कथं नाम गोत्वविशिष्टप्रत्यक्षं स्यात्। तथा चानुमानम्-अयं गौरिति विशिष्टप्रत्यक्षं विशेषणज्ञानजन्यं विशिष्टबुद्धित्वात्। दण्डीपुरुष

इति विशिष्टबुद्धिवत् इति। अत्र विशिष्टज्ञानत्वं हेतुः। तत्र विशिष्टेत्यनुपादाने ज्ञानत्वमात्रस्य निर्विकल्पकज्ञानान्तर्भावेण व्यभिचारः। अतः विशिष्टेति हेतुविशेषणं देयम्। वस्तुतः निर्विकल्पकसिद्धेः पूर्वं व्यभिचारज्ञानं न भवति, तस्मिन् सिद्धे व्यभिचारज्ञानस्य न बाधकत्वमिति हेतुविशेषणस्य कथं सार्थक्यमिति शङ्कायां ज्ञानत्वं यदि विशेषणज्ञानजन्यत्वव्याप्यं स्यात् तदानवस्था स्यादिति तर्केण ज्ञानत्वे विशेषणज्ञानजन्यत्वव्याप्यत्वज्ञानस्य प्रतिबन्धः स्यादिति विशिष्टेति हेतुविशेषणम्। अत्र दण्डिपुरुषज्ञानरूपेण विशिष्टज्ञानेन दृष्टान्तेन पक्षे साध्यसिद्धिरिष्टा। यद्यपि अवच्छेदकावच्छेदेन साध्यानुमितौ अंशतः सिद्धसाधनं न दोषायेति दण्डिपुरुषज्ञानस्यापि पक्षान्तर्भावः शक्यकथनः, अथापि तत्र अंशतः सिद्धसाधनस्य दोषत्वे स्वीकृते क्लेश इति मत्वा 'अयं गौः' इत्यादि विप्रतिपन्नं ज्ञानमेव पक्षत्वेन स्वीकृतम्। एवमस्ति नैयायिकपक्षः।

तत्र श्रीमद्रामानुजाचार्याः श्रीभाष्ये 'निर्विकल्पकं नाम केनचिद्विशेषणेन वियुक्तस्य ग्रहणं, न सर्वविशेषरहितस्य। तथाभूतस्य कदाचिदपि ग्रहणादर्शनात्, अनुपपत्तेश्च' इति सञ्चिक्षिपुः स्वसिद्धान्तम्। तेषामाशयोऽत्र वर्ण्यते। निर्विकल्पकमपि विशिष्टविषयम् एव। नहि निष्प्रकारकं ज्ञानं केनापि लोकेऽनुभूतम्। अपि च निष्प्रकारकबुद्धिरनुपपन्ना। नहि जातिं विना कस्यचित् पदार्थस्य ग्रहणमुपपत्तिमत्। इन्द्रियार्थसन्निकर्षस्याविशिष्टत्वे प्रथमं व्यक्तिरेव गृह्यते न जातिरिति कथं वक्तुं शक्यते।

न च व्यक्तिमात्रं निर्विकल्पके भासत इति पक्षे दोषोऽयं वक्तुं शक्यते। (बौद्धानामद्वैतिनां च पक्षे) वयं तु नैयायिकाः जातिं व्यक्तिं च

निर्विकल्पके विषयतया स्वीकुर्मः। अस्मत्पक्षे काऽनुपपत्तिरिति वाच्यम्। ऐन्द्रियकत्वाविशेषे जातिव्यक्ती प्रथमं निर्विकल्पकेन विषयीक्रियेते, न तयोः सम्बन्धः समवाय इति कथम्? इत्यनुपपत्तेः सम्भवात्। न्यायाचार्या विशेषणविशेष्यसम्बन्धाविषयकं ज्ञानं निर्विकल्पकमिति प्राहुः। तत्पक्षे समवायस्य विशेषणविशेष्यस्वरूपत्वात्, विशेषणविशेष्ययोः स्वरूपयोः गृहीतयोः कथं नाम समवायोऽगृहीतः स्यादिति प्रश्नोऽस्ति। न च भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वानुयोगित्वयोरेव प्रकारताविशेष्यता-स्वरूपत्वात् विशेषणस्य विशेष्यस्य सम्बन्धस्य समवायस्य च भानमात्रेण न ज्ञानस्य सप्रकारकत्वसम्भवः, प्रकारताविशेष्यतयोः सम्बन्धप्रति-योगित्वानुयोगित्वरूपयोः निर्विकल्पकेऽभावादिति वाच्यम्। समवाय-प्रतियोगित्वानुयोगित्वयोः स्वरूपापेक्षयातिरिक्तत्वे समवायविशिष्ट-प्रत्यक्षेऽपि तथा स्वीकारप्रसङ्गेनानवस्थापातात्। अतः प्रकारता, विशेष्यता च प्रकारविशेष्यस्वरूपे एवेति स्वीकर्तव्यमिति तयोः निर्विकल्पके गृहीतत्वात् कथं निर्विकल्पकस्याविशिष्टविषयत्वमिति।

ननु अयं गौरिति विशिष्टज्ञानात् प्राक् विशेषणविशेष्यमात्रविषयकं ज्ञानं स्वीकर्तव्यम्। अन्यथा विशेषणज्ञानजन्यत्वं विशिष्टज्ञानस्येति नियमो भज्येत। अतः अनुमानेनैव विशेषणज्ञानरूपेण निर्विकल्पकं सिद्ध्यतीति चेन्न। उक्तानुमाने भिन्नसामग्रीवेद्यवस्तुविषयकत्वस्योपाधित्वात्। यत्र विशेषणविशेष्ययोः एकसामग्रीवेद्यत्वं तत्र विशेषणज्ञानापेक्षा नास्ति। विशेष्यस्येव विशेषणस्यापि भानसम्भवात्। यच्च 'सुरभि चन्दनम्' इत्यादि प्रत्यक्षे विशेषणांशे ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तेरपेक्षा तत्र तु विशेषणज्ञानजन्यत्वं

विशिष्टज्ञानस्य स्वीकुर्मः। न सर्वत्र। अतः पूर्वं विशेषणज्ञानाभावेऽपि अयं गौरिति विशिष्टज्ञानसम्भवात् उक्तानुमानमप्रयोजकमिति। न च नैयायिकते विशेष्यस्य विशेषणज्ञानघटितसामग्रीवेद्यत्वात् ,विशेषणस्य च तदघटितसामग्रीवेद्यत्वात् कथं भिन्नसामग्रीवेद्यवस्तुविषयकत्वस्य पक्षेऽवृत्तित्वमिति वाच्यम्। विशिष्टज्ञानं प्रति विशेषणज्ञानस्य कारणत्वमिति नैयायिकैरेवास्वीकारात्। स्पष्टमिदं सामान्यलक्षणग्रन्थे 'अत्र वदन्ति' इति दीधितिव्याख्याने। परन्तु विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिबुद्धिं प्रति विशेषण-तावच्छेदकप्रकारकज्ञानं कारणमिति स्वीक्रियत इत्यन्यदेतत्।

न च विशिष्टज्ञानं प्रति विशेषणज्ञानस्याकारणत्वे कथं दण्डी पुरुष इति विशिष्टबुद्धिः? नागृहीतविशेषणा बुद्धिः विशिष्टेषूपजायत इति न्यायादिति वाच्यम्, विकल्पासहत्वात्। तत्र किम्, दण्डपुरुषयोः अपृथक्-स्थितिवेलायां प्रथमं दण्डो गृह्यते, ततः पुरुषो गृह्यत इत्युच्यते, उत तयोः पृथक्स्थितिवेलायामिति विकल्पः। न प्रथमः कल्पः, तदानीं उभयोः सन्निधानेन उभयोः विशिष्टबुद्ध्युदयात्। न द्वितीयः कल्पः, तदानीं विशिष्टबुद्धेरेवाप्रामाणिकत्वात्। तथाच न विशिष्टज्ञानं प्रति विशेषणज्ञानं कारणम्। अपि तु विशिष्टज्ञानं विशेषणविषयकमित्येव नियमः।

अथवा दण्डी पुरुष इति विशिष्टबुद्धिः दण्डत्वविशिष्टवैशिष्ट्यावगाहिनी दण्डत्वप्रकारकज्ञानरूपविशेषणतावच्छेदक-प्रकारकज्ञानात् जायत इति कथने न काप्यनुपपत्तिः। विशिष्टज्ञानस्य विशेषणज्ञानपूर्वकत्वास्वीकारे कथं घटसामान्याभावबुद्धिः निखिलघटानां प्रतियोगिनां ज्ञानमन्तरेण

स्यात्? कथं वा पदविशेष्यकशक्तिग्रहपक्षे शक्तिसम्बन्धेन गोविशिष्टं गोपदमिति शक्तिग्रहः निखिलगोरूपविशेषणज्ञानं विनापि भवेत् ? न च सामान्यलक्षणायाः स्वीकारात् सामान्यप्रत्यक्षं भवतीति नोक्त-स्थलयोरनुपपत्तिरिति वाच्यम्, सामान्यलक्षणाया एवास्वीकारात्। नहि तार्किकशिरोमणिः सामान्यलक्षणामभ्युपगच्छति। अतः विशेषणज्ञानस्य विशिष्टज्ञानं प्रति कारणत्वमेव नास्तीति उपाधेरुक्तस्य युक्तत्वमेव।

यदि च तादृशकार्यकारणभावे आग्रहः तदा विशेषणाग्राहकेन्द्रिय-ग्राह्यविशेष्यकत्वमुपाधिः वक्तव्यः। प्रकृते 'अयं गौः' इति विशिष्टज्ञानस्थले पक्षे विशेषणाग्राहकेन्द्रियग्राह्यविशेष्यकत्वं न वर्तत इति साधनाव्याप-कत्वमुपाधेः। न च 'सुरभि चन्दनम्' इति प्रत्यक्षे सौरभग्राहकेन्द्रियेण चक्षुषा विशेष्यस्य चन्दनस्य ग्रहणात् उपाधेः साध्याव्यापकत्वमिति शङ्क्यम्। विशेषणाग्राहकत्वमित्यस्य विशेषणनिष्ठलौकिकविषयता-शालिग्रहाजनकत्वमित्यर्थात्। तत्स्थले चक्षुषः सौरभनिष्ठालौकिक-विषयताशालिप्रत्यक्षं प्रत्येव जनकत्वात्। तथाच नैयायिकोक्त-मनुमानमप्रयोजकमेव।

ननु नवीननैयायिकाः, विशेष्यविशेषणसम्बन्धाः निर्विकल्पके भासन्ते, परन्तु निर्विकल्पके प्रकारता-विशेष्यता-संसर्गतानिरूपकत्वं तु न स्वीक्रियत इति वदन्ति- तन्मते काऽनुपपत्तिरिति चेन्न, नहि सम्बन्धः भासते इत्यस्योपगमेऽपि विशिष्टज्ञानत्वं तत्र न स्वीक्रियत इति पक्षो युक्तः। सम्बन्धः भासत इत्यस्य किञ्चित् प्रतियोगिकतया किञ्चिदनु-योगिकतया स भासत इति किलार्थः। तर्हि कथं तस्य प्रत्यक्षस्य विशिष्ट-

बुद्धित्वं न स्वीक्रियते। वस्तुतः प्रथममिन्द्रियार्थसन्निकर्षानन्तरं विशिष्ट-बुद्धिरेव स्वीकर्तव्या । अविशिष्टबुद्धेरनुभवानारूढत्वात् । न च तस्य प्राथमिकज्ञानस्य निष्प्रकारकत्वादेव नोल्लेख इति वाच्यम् । आकाररहितस्य ज्ञानस्य अनुमानादिना स्थापनीयत्वात्। तस्य चासम्भवस्योक्तत्वात्। तदनुमानं हि अप्रयोजकम्।

'इदमित्थम्' इति हि सर्वा प्रतीतिः । यदि च निष्प्रकारकं किञ्चित् ज्ञानं भवेत् तदा निर्विषयकमपि किञ्चित् ज्ञानं भवेत् । एवं निराकारा द्वेषादयोऽपि स्वीकार्याः स्युः ।

न च निर्विकल्पकमिति पदमेव स्वसामर्थ्यात् सर्वप्रकाररहितवस्तुमात्रविषयकं ज्ञानमभिधत्त इति बौद्धपूर्वपक्षोऽपि युक्तः। केषाञ्चित् विवक्षितविकल्पानामभानेऽपि तथा प्रयोगसम्भवात् । यथा अल्पधने दरिद्रव्यवहारः लोके क्रियते । यदि तथाशब्दप्रयोगोऽनुचित इत्याग्रहः तदापि नानुपपत्तिः । परप्रयोगमनुरुद्ध्य पूर्वोत्पन्नज्ञानत्वमात्रेण तथा प्रयोगोपपत्तेः ।

अपि च वैशेषिकपक्षे सम्बन्धप्रत्यक्षं प्रतिं यावत् सम्बन्धिप्रत्यक्षस्य कारणत्वमिति स्वीकारेण समवायोऽप्रत्यक्ष उक्तः । तर्हि तेषां पक्षे सम्बन्धस्याग्रहणे कथं विशिष्टप्रत्यक्षरूपं सविकल्पकमुपपद्यते । न च समवायानेकत्ववादमाश्रित्य समवायानां प्रत्यक्षत्वमुपपादयितुं शक्यम्, तैः तथाऽस्वीकारात्।

भाट्टमीमांसकास्तु जात्यादियोजनारहितं शुद्धवस्तुज्ञानं निर्विकल्पकं

स्वीचक्रुः। तत्पक्षे निर्विकल्पके जातिः, नाम, गुणः, क्रिया च, यथा व्यक्तिः विषयः तथा विषया अपि तेषां परस्परं सम्बन्धो न भासत इति स्वीकृतम्। अयं घटः, अयं देवदत्तः, अयं श्यामः, अयं स्पन्दत इति सविकल्पकप्रभेदवत् निर्विकल्पकेऽपि जात्यादीनां भानं स्वीकृतम्। आहुश्च वार्तिककाराः-

अस्ति ह्यालोचनाज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम्।
बालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम्॥ इति।

अत्र निर्विकल्पकस्योदाहरणरूपेण बालमूकादिविज्ञानमुक्तम्। तदपि श्रीभाष्यकारा निरस्यन्ति - 'अनुपपत्तेः' इति भाष्येण। तदभिप्रायः श्रीमद्वेदान्तदेशिकैरेवं प्रादर्शि- बालमूकपश्वादीनां ज्ञानमपि विशिष्ट-विषयमेव। अन्यथा बालानां स्तन्यपाने, मूकानां च विषयविशेषे, पश्वादीनां च परेण दण्डोद्यमने सति निवारणे च प्रयत्नो न स्यात्। तत्र सर्वत्रापि प्रवृत्तौ पूर्वं तेषां विशिष्टविषयकं ज्ञानं जातमेवेति मन्तव्यम्। अपि च 'शुद्धवस्तुजम्' इत्यस्य कोऽर्थः वस्तुजत्वमात्रं वा, असहितवस्तुजत्वं वा, अनारोपितवस्तुजत्वं वा, निर्विशेषवस्तुजत्वं वा ? न प्रथमः- सविक-ल्पकेऽपि तस्य सत्त्वात्। न द्वितीयः- अनेकवस्तुविषयकैकनिर्विकल्प-सम्भवात् तथा नियमाभावात्। न तृतीयः- सविकल्पक-साधारण्यात्। अनारोपितवस्तुजत्वं तु न युक्तमेव, यतः केनापि आरोपितवस्तुजत्वं सविकल्पकस्य नोक्तम्, येन तद्व्यावृत्त्यर्थमनारोपितेति निवेशः स्यात्। न चतुर्थः- अपसिद्धान्तात्, नहि निर्विकल्पकविषयीभूतं वस्तु निर्विशेषमिति भाट्टैः स्वीक्रियते। जातिव्यक्त्योः तादात्म्ये स्वीकृतेऽपि तन्मते भेदस्यापि तयोः स्वीकारात् वस्तुनः निर्विशेषत्वाभावात्।

प्राभाकरपक्षे तु निर्विकल्पकं नाम स्वरूपतः जात्यादिविषयकं ज्ञानं, नहि तत्र जात्यादिकं न भासत इति स्वीकृतम्। यथाहुः शालिकानाथमिश्राः प्रकरणपञ्चिकायाम्- जात्याद्याकारावभासस्य तत्र स्पष्टत्वात् (प्र.प. १६२) तन्त्ररहस्यकारास्तु- 'तत्राद्यं स्वरूपविषयम्। तथाहि- इन्द्रियसम्प्रयोगानन्तरं प्रथमं द्रव्यगुणजातिषु स्वरूपमात्रज्ञानं जायते। तस्य च न द्रव्यमात्रं विषयः। जातिगुणयोरप्यवभासात्। अतः योग्यं सर्वमपि इति निर्विकल्पकं स्वरूपविषयम्' इत्याहुः।

सर्वथापि नैयायिकादितुल्यत्वमेव भजमानाः प्राभाकराः तन्मतस्य निरसनेनैव निरस्ता इति विशिष्टाद्वैतिनां मतिः।

अतः स्वरूपमात्रं विषयः निर्विकल्पके इति भाट्टमीमांसकमतं यथा न युक्तं, तथा प्राभाकरपक्षोऽपि न युक्तियुक्त इति।

अत्र किञ्चित् - यद्यपि जात्यादियोजनारहितं ज्ञानं निर्विकल्पकमित्यादिशास्त्रदीपिकाग्रन्थस्य जातिप्रभृति सर्वं निर्विकल्पके विषयः। परन्तु तेषां जात्यादीनां परस्परं सम्बन्धः न तत्र विषय इति तात्पर्यमिति भाति। तथापि भाट्टमते सम्मुग्धाकारं ज्ञानं निर्विकल्पकम्। तच्च स्वरूपमात्रविषयकमिति स्वीकृतमिति भाति। तत्र आधारभूतवार्तिकञ्च -

न विशेषो न सामान्यं तदानीमनुभूयते।
तयोराधारभूता तु व्यक्तिरेवावगम्यते॥ (श्लो.वा. १४८) इति।

वैयाकरणैस्तु यद्यपि सर्वमेव ज्ञानं सप्रकारकमिति स्वीकृतम्। तथापि

विशिष्टाद्वैतिनां तेषां च कश्चन भेदो वरीवर्ति। वैयाकरणपक्षे सर्वेऽपि प्रत्ययाः तत्तच्छब्दवाच्यत्वविशिष्टवस्तुविषयका एवेति ऊरीकृतम्। तत्तु विशिष्टाद्वैतिभिः न स्वीक्रियते। तत्तत्पदस्य तत्तदर्थेऽव्युत्पन्नानां पुरुषाणां यत् अर्थविज्ञानं तत् शब्दवाच्यत्वविषयकमिति वक्तुं न शक्यम्। तथा च निर्विकल्पकमपि न शब्दवाच्यत्वविषयकमिति विशिष्टाद्वैतिनः। न च तत्रापि सूक्ष्मशब्दानुवेधः शक्यवचन इति वाच्यम्, तादृशसूक्ष्मशब्दस्य सर्वानुभवविरुद्धस्य अशक्यनिरूपणत्वात्।

इदानीं श्रीभाष्योक्तरीतिमनुसृत्य निर्विकल्पकस्वरूपविषये निर्णयः प्रकटीक्रियते। भाष्यकारैः 'निर्विकल्पकमेकजातीयद्रव्येषु प्रथमपिण्ड-ग्रहणम्। द्वितीयस्तु सविकल्पकमित्युच्यते' इत्यभाणि। तत्र प्रथमत्व-मविवक्षितम्। यतः प्रबुद्धसंस्कारस्य परुषस्य प्रथमपिण्डदर्शनमपि सविकल्पकमेव। किञ्च अनादौ संसारे प्रथमत्वं दुर्वचम्। तदभिप्रेत्योक्तं तत्त्वटीकायाम्-

अनादाविह संसारे तस्मिन्नपि च जन्मनि।
भाष्योक्तं प्रथमत्वादि त्वपूर्वात्वादिबुद्धितः॥ (३८३) इति।

अपि च निर्विकल्पकस्य विषये यत् भाष्ये निर्विकल्पकमेकजातीयपिण्डेषु प्रथमपिण्डग्रहणमित्युक्तम्। तदपि वस्तुतः न लक्षणकथनम्, अपि तु उदाहरणप्रदर्शनपरमेव।

अपि च यत् भाष्ये निष्प्रकारकज्ञानस्य अनुपपन्नत्वमुक्तम्, तदयुक्त-मिति केषाञ्चित् प्रश्नः- तुरीयावस्थायां निराकारवस्तुमात्रविषयकं

प्रत्यक्षमनुभूयत एवेति कथमनुपपन्नत्वमिति। तन्न युक्तम् - निष्प्रकारकज्ञानस्यानुपपत्तिर्नाम प्रमाणासिद्धिरित्यर्थः। प्रत्यक्षादिप्रमाणत्रयं न तत्र प्रभवति । तुरीयावस्थायां तादृशं ज्ञानं अनुभूयत इत्यत्रापि प्रमाणं नास्ति।

एतेन यस्य प्रथमप्रतीतिजन्यः संस्कारो नष्टः तस्य द्वितीयप्रतीतावप्यनुवृत्तिर्न प्रतीयत इति द्वितीयप्रतीतेरपि निर्विकल्पकत्वं स्यात्। संस्कारनिरपेक्षेन्द्रियजन्यज्ञानत्वात्। तथा च निर्विकल्पकमेकजातीयद्रव्येषु प्रथमपिण्डग्रहणमिति श्रीभाष्योक्तमसङ्गतमिति प्रश्नोऽपि समाहितः। तस्य ग्रन्थस्य उदाहरणप्रदर्शनमात्रपरत्वात् । द्वितीयपिण्डस्य संस्कारनाशकालीनदर्शनं भवति चेत् इष्यत एव तदपि दर्शनं निर्विकल्पकमिति । स्पष्टमिदं भावप्रकाशिकायाम्।

न च गवादेः प्रथमप्रतीतावेव सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्त्या सकलगोव्यक्तिविषयकालौकिकप्रत्यक्षमिति तस्य सविकल्पत्वं स्यादिति वाच्यम्, सामान्यलक्षणाया अस्वीकारात् सिद्धान्ते। स्वीकारेऽपि, तत्स्वीकारस्य प्रथमज्ञाने निर्विकल्पकत्वापत्तेश्च सम्बन्धं न विद्मः।

अतः निर्विकल्पकमपि विशिष्टविषयकमेव । सविकल्पकविषयकिञ्चित्पदार्थाविषयकत्वात् निर्विकल्पकमिति व्यवहार इति श्रीमद्रामानुजाचार्यैः तदनुसारिभिराचार्यैश्च प्रदर्शितः पन्थाः।।

⌘ ⌘ ⌘

न्यायसिद्धान्ते निर्विकल्पकप्रत्यक्षम्

(तद्विमर्शः)

-विद्वान् ए. हरिदास भट्टः
पूर्णप्रज्ञविद्यापीठम्, बेङ्गलूरु.

प्रत्यक्षं कल्पनापोढम् अभ्रान्तम् अभिलापिनी ।। (धर्मकीर्तिः)

इति निर्विकल्पकमात्रं प्रत्यक्षं सङ्गिरन्ते सौगताः ।

न सोस्ति प्रत्ययः कश्चित् लोके शब्दानुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन गृह्यते ।। (भर्तृहरिः)

इति शाब्दिकाः सविकल्पकमात्रस्य प्रमाणत्वं मेनिरे । न्यायविदस्तु निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति प्रत्यक्षद्वयमपि प्रमाणमुररीकुर्वन्ति ।

सूत्रभाष्यसम्मतिः - यद्यपि न्याय-वैशेषिकसूत्रयोर्वा वात्स्यायन-प्रशस्तपादभाष्ययोर्वा न निर्विकल्पक-सविकल्पकपदे प्रयुक्ते । अथापि तात्पर्यटीकाकारः वाचस्पतिमिश्रः नवमे शतमाने न्यायसूत्रं भाष्यं च तत्परत्वेन व्याचख्यौ ।

'इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानम् अव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्'

इति न्यायसूत्रम् । तत्र अव्यभिचारिपदेनैव संशयव्यावृत्तौ व्यवसायात्मकमितिपदं न लक्षणान्तर्गतम् । किन्तु विभागपरम् । अतः

'अव्यपदेश्यम्' 'व्यवसायात्मकम्' इति प्रत्यक्षविभागः। निर्विकल्पकं सविकल्पकं चेति तदर्थः।

अथ कथम् अव्यपदेश्यपदं निर्विकल्पकवाचकम् इति चेत् अत्राहुः- व्यपदिश्यते अनेन इति व्यपदेशः - विशेषणम्, उपलक्षणं वा, नाम - जात्यादि। तत्कर्म-व्यपदेश्यं व्यवच्छेद्यं, विशेष्यम्। अविद्यमानं व्यपदेश्यं यस्मिन् तत्। जात्यादि स्वरूपमात्रावगाहि। न तु तेषां मिथः विशेष्यविशेषणभावग्राहकम् इत्यर्थः। तदेतादृशं निर्विकल्पकमेव। एवं व्यवसायः - विकल्पः। स आत्मा स्वरूपं यस्य इति व्यवसायात्मकम् इत्यनेन सविकल्पकमुच्यते। टीकाकर्तुः इदं व्याख्यानम् अनुसृत्य सप्तदशे शतके विश्वनाथोऽपि वृत्तौ इदं सुस्पष्टं न्यरूपयत्।

परन्तु इदं पुनरिह चिन्तनीयम्। सूत्रे विभागपरत्वेनोक्तयोः अव्यपदेश्य-व्यवसायात्मकपदयोः मध्ये लक्षणवाचकम् अव्यभिचारिपदं कुतः प्रायुङ्क्त सूत्रकारः? भाष्यमपि यथाश्रुत-ग्राहिणा एवम् अनुसन्धीयते- ''यत् इन्द्रियसन्निकर्षात् प्रथमम् उत्पन्नं ज्ञानं पश्चात् विषयनामधेयेन व्यपदिश्यते-'रूपज्ञानम्' 'रसज्ञानम्' इति। तत् व्यपदेश्यम्। तद्व्यवच्छेदाय च सूत्रे अव्यपदेश्यपदं लक्षणान्तर्गतम्। तद्धि न प्रत्यक्षम्।'' इत्थमेव च भाष्यभावम् अनूद्य निराचकार जयन्तभट्टः। तस्मात् सूत्र-भाष्ययोः प्रत्यक्षद्वैविध्यकथने न तात्पर्यम्। अत एव वाचस्पति-सम-कालिकत्वेन सम्भावितः भाष्यव्याख्याता खद्योत-व्याख्याकर्ता एवमाह- 'वस्तुतः निर्विकल्पकमेव ज्ञानं प्रत्यक्षत्वेन सूत्रभाष्याभ्याम् इष्टम् इति

प्रतिभाति । वाचस्पतिमिश्रास्तु सविकल्पकमपि ज्ञानं सौत्रलक्षणे अन्तर्भावयितुं यतन्ते' इति।

प्राचां सम्मतं निर्विकल्पकस्वरूपम् - खद्योतव्याख्यया इदं ज्ञायते यत् सूत्रे भाष्ये च निर्विकल्पक एव निरूपित इति। वाचस्पतिमिश्रोऽपि भाष्यमधिकृत्य वादमिमं तथ्यमाह। सविकल्पकस्य चिरपरिचितत्वात् भाष्ये तद्विवरणं न कृतम् इति सोऽपि अनुमन्यते।

परन्तु नात्र विवृतं निर्विकल्पकम् आधुनिकनैयायिकाभिमतरूपम् इति विभाव्यते । आधुनिकाः विश्वनाथप्रभृतयः प्रकारविशेष्यभावरहितं वस्तुस्वरूपतद्धर्ममात्रग्राहकं ज्ञानं निर्विकल्पकं मन्यन्ते। ईदृशं निर्विकल्पकं न सूत्रभाष्याभिमतमिति ज्ञायते। तथाहि खद्योते- 'तथा च कल्पनापोढम् अभ्रान्तम् इति बौद्धोद्धृतमेव लक्षणं सूत्रभाष्याभ्यां सम्मतम्' इत्युक्तम्। तत्र बौद्धैः 'कल्पनापोढम्' इत्यस्य 'नामजात्यादियोजनारहितम्' इति विवृण्वद्भिः आधुनिकनैयायिकोक्तलक्षणमेव न्यरूपि। तथापि वैयाकरण-मतनिरासाय सूत्रे अव्यपदेश्यपदं प्रयुक्तम्। तच्च इत्थं निरस्तं कन्दल्याम्- ''सविकल्पकम् इच्छता निर्विकल्पकम् अपि एष्टव्यम्। अन्यथा शब्दस्मरणं न स्यात्'' इति। एवं च अत्र शब्दस्मरणकारणीभूतमेव ज्ञानं निर्विकल्पक-पदेन विवक्षितम्। तच्च प्रकारताशून्यमेव भवेदिति न नियमः। किन्तु शब्दोल्लेखः नास्तीत्येव। तस्मात् शब्दानुविद्धं सविकल्पकं, शब्दानुवेधरहितं निर्विकल्पकम् इत्येव प्राचीनसम्मतनिर्विकल्पकसविकल्पकज्ञानस्वरू-पम्। न तु प्रकारताशून्यं निर्विकल्पकं, सप्रकारकं सविकल्पकमिति । जयन्तभट्टः स्पष्टं चैतदाह-

तस्माद्य एव वस्त्वात्मा सविकल्पस्य गोचरः।
स एव निर्विकल्पस्य शब्दोल्लेखविवर्जितः॥

इह शब्दानुसन्धानमात्रमभ्यधिकं परम्।
विषये न तु भेदोऽस्ति सविकल्पाविकल्पयोः॥ (२५७)

शब्दानुविद्धस्य प्रत्यक्षत्वे विवादः - अत्र प्रसङ्गात् अयं विचारः प्रस्तूयते। भाष्यकारः अव्यपदेश्यत्वविशेषणं प्रक्षिपन् शब्दानुविद्धस्य प्रत्यक्षत्वमेव निराचकार। प्रशस्तपादोऽपि- 'सर्वेषु पदार्थेषु चतुष्टयसन्निकर्षात् अवितथम् अव्यपदेश्यं ज्ञानम् उत्पद्यते। तत् प्रत्यक्षं प्रमाणम्' इति प्रत्यक्षम् अव्यपदेश्यमेवानुमन्यते। अत्र जयन्तभट्टः वात्स्यायनभाष्यम् अपव्याख्यानमेतत् इति निराचकार-

तस्मात् गौरिति विज्ञानं प्रत्यक्षमवधार्यताम्।
शब्दस्मरणसापेक्षं चक्षुरिन्द्रियनिर्मितम्॥

शब्दस्मरण-सहकारेण इन्द्रियजमेव 'गौः' इति ज्ञानमिति तन्मतम्। न्यायकन्दलीकारः श्रीधरोऽपि प्रशस्तपादभाष्यम् एवं व्याख्याति -

'व्युत्पन्नस्य सन्निहितेऽर्थे चक्षुषि व्याप्तिप्रमाणे शब्दश्रवणानन्तरं यत् गौरिति ज्ञानं जायते तत्राक्षमपि करणम्। अन्यथा रेखोपरेखादिविशेषप्रतीत्ययोगात्। न च तत् प्रत्यक्षम्। अनन्तरभाविनः शब्दस्यैव तदुत्पत्तौ साधकतमत्वात्। इन्द्रियस्य तत्सहकारिमात्रत्वात्।'

एवमाशयः श्रीधरस्य। प्राथमिकव्युत्पत्तौ 'अयं गोपदवाच्यः' इति

शब्दात् यत् ज्ञानं तदेव शाब्दम्। ततः जायमानं 'गौरिति' शब्दानुविद्धमपि ज्ञानं प्रत्यक्षमेव इति। अतः सूत्रकारः प्राथमिकव्युत्पत्तौ जायमानम् 'अयं गोपदवाच्यः' इति वाक्यजन्यं ज्ञानमेव अव्यपदेश्यविशेषणेन निवारयामास। न तु आनन्तरिकम्।

अत्र भासर्वज्ञप्रणीतन्यायसारस्य (10th Century A.D.) व्याख्याता वासुदेवः अपूर्वमेकं विषयम् उपस्थापयति -

''विशेष्यविशेषणयोः बाह्येन्द्रियग्राह्ययोस्तु विशिष्टज्ञानं बाह्येन्द्रियजम्। यथा दण्डी, शुक्लः पटः इत्यादि। भिन्नेन्द्रियग्राह्ययोस्तु विशिष्टज्ञानं मानसमेव। यथा 'देवदत्तोऽयं' 'सुरभि कुसुमम्' इत्यादि।''

''अन्ये तु सर्वस्यापि सविकल्पकज्ञानस्य सञ्ज्ञासम्बन्धेन उत्पद्यमानत्वात् सञ्ज्ञायाश्च विशेषणत्वेन विशिष्टप्रत्ययालम्बनत्वाच्च तद्विषये चक्षुरादीनां व्यापारासम्भवात् मानसो व्यापारः इति मानसमेव सविकल्पकम् इत्येव गम्यते।''

एवं च शब्दानुविद्धमेव सविकल्पकम् इति मते तस्य तार्किकैकदेशोक्तदिशा मानसत्वात् न प्रत्यक्षत्वम्। तादृशं च प्रत्यक्षं सूत्रकारः अव्यपदेश्यपदेन निवारयासास। अतः निर्विकल्पकमेव प्रत्यक्षं सूत्रभाष्याभिप्रेतमिति खद्योतोक्तं सुष्ठु भवति।

नव्यमते निर्विकल्पकम् - निष्प्रकारकं ज्ञानं निर्विकल्पकम्। 'नाम जात्यादियोजनारहितं वैशिष्ट्यानवगाहि निष्प्रकारकं निर्विकल्पकम्' इति

मणिः। तत्र प्रकारताख्यविषयतया निरूपकत्वं विशेष्यताख्यविषयता-निरूपकत्वं वा नास्ति। कथं तर्हि ज्ञानत्वम् इति चेत्- तुरीयविषयता तत्रास्ति इति अतिनव्याः।

एवं तत्र समवायादिसंसर्गभानमपि नास्ति। सन्निकर्षाभावात् इत्याह उदयनः- 'सहकारिवैकल्यात्तु निर्विकल्पके समवायाग्रहणम्' इति। परन्तु आधुनिकाः सम्बन्धस्यापि ग्रहणम् अङ्गीकुर्वन्ति।

तच्च निर्विकल्पकं प्रत्यक्षात्मकमेवेत्याह मणिकारः। परन्तु प्राञ्चः शाब्दमपि तदिति वदन्ति। आकाशपदस्य शब्दाश्रयत्वे, शब्दसमवायि-कारणत्वे वा शक्तिः इत्यत्र विनिगमकाभावात् केवलं गगने शक्तिः। अतः आकाशशब्दश्रवणात् केवलस्य गगनस्योपस्थितिः। तथा च तद्वाक्यम्-'अस्तु पदादपि निर्विकल्पकम्' (निर्विकल्पकस्मृतिः) इति।

निर्विकल्पकस्य प्रामाण्यम् - ननु यदि निष्प्रकारकं निर्विकल्पकं कथं तस्य प्रकारकत्वघटितं प्रामाण्यम् इति चेत्। स्वव्यधिकरणावच्छिन्न-प्रकारताशून्यत्वे सति ज्ञानत्वं तत्र प्रामाण्यम्।

अतीन्द्रियत्वे साधकम् - ज्ञानस्य प्रत्यक्षं विशिष्टवैशिष्ट्यानवगाहि न भवति। नहि जानामीति प्रतीतिः। किन्तु घटमहं जानामीति। एवं च घटत्वविशिष्टघटविषयकत्वेनैव ज्ञानं गृह्यते। तत्र च पूर्वं घटत्वप्रकारकं ज्ञानमपेक्षितम्। न च निर्विकल्पके घटत्वप्रकारकत्वम्। अतः न तत्प्रत्यक्षम्।

निर्विकल्पके प्रमाणम्- कन्दल्यां श्रीधरः एवमाह- तच्च वस्तुमात्रं सामान्यमात्रं वा न गृह्णाति। किन्तु विशेषं सामान्यं च गृह्णाति। परन्तु सामान्यत्वेन न गृह्णाति। व्यक्त्यन्तरस्मरणाभावात्। अत एव निर्विकल्पकेन सामान्यविशेषस्वलक्षणानां न विशेषणविशेष्यभावावगमः। तस्य भेदज्ञानपूर्वकत्वेन निर्विकल्पके परस्परभेदानध्यवसायात् इति। एवं च सम्बन्धज्ञानं भेदज्ञानपूर्वकं, सम्बन्धिज्ञानपूर्वकं च। अतः तदर्थं सविकल्पकात् पूर्वं निर्विकल्पकमिति निर्विकल्पके प्रमाणं सूचितम्।

अयं पक्षः प्रकाशकृता निराकृतः। 'यदि सम्बन्धज्ञानस्य सम्बन्धिज्ञान-पूर्वकत्वनियमः तर्हि अभावबुद्धौ अभावत्ववैशिष्ट्यं न भासेत। अभावत्व-निर्विकल्पकानङ्गीकारात्। यद्ययं स्वरूपातिरिक्तसम्बन्धविषयः तर्हि प्रथममेव 'घटाभाववद्भूतलम्' इति प्रत्यक्षं स्यात्' इति।

मणिकारोक्तं साधकम्- 'इह जन्मनि यत् प्रथमम् उत्पन्नं गोज्ञानं तत् विशेषणज्ञानजन्यम्। विशिष्टज्ञानत्वात्। अनुमितिवत्' इत्यनुमानं मानम्। अनुमितौ साध्यज्ञानं कारणम्। तेन च यद्विशेषयोः इति न्यायेन जन्यज्ञानसामान्यं प्रति तत् कारणं सिद्ध्यति। अतः विशेषणज्ञानविधया निर्विकल्पकसिद्धिः।

अत्र गदाधरकृतत्वेन सम्भावितायां वादवारिधौ एवमिदं निराकृतम्। विशेषणज्ञानजन्यतावच्छेदकं न विशिष्टबुद्धित्वम्। स्मृतौ व्यभिचारात्। नापि अनुभवत्वम्। परोक्षत्वादिना साङ्कर्यात्। अनुमितौ परामर्शादिना अन्यथासिद्धेश्च। किन्तु प्रत्यक्षत्वमेव इति।

अत्र तर्कताण्डवकाराः - अनुमितौ किल साध्यज्ञानं विशेषणज्ञानविधया अस्तु कारणम् । अथापि न प्रत्यक्षे तथा । तथा सति अन्यत्र ज्ञातस्यैव करणत्वमिति प्रत्यक्षमपि ज्ञातं सत् करणं स्यात् ।

अत्र मणिकारः स्वयं दूषणमाह - साध्यज्ञानं न विशेषणज्ञानत्वेन हेतुः । अतिप्रसङ्गात् । न हि द्रव्यत्वेन वह्निज्ञाने अनुमितिः । किन्तु विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वेन । तथा च कथं तद्दृष्टान्तेन प्रत्यक्षे निर्विकल्पकसाधनं स्यात् । इति ।

गदाधरोक्तं प्रमाणम् - गदाधरः एवमाह - यदि विशिष्टप्रत्यक्षं प्रति विशेषणज्ञानं न हेतुः कथं तर्हि कदाचित् जातित्वेन घटत्वप्रकारकं कदाचिच्च स्वरूपतः घटत्वप्रकारकं घटज्ञानं स्यात् । पूर्वं जातित्वेन घटत्वस्मृतौ सत्यामपि स्वरूपतः घटत्वभासकप्रत्यक्षसामग्र्याः जागरूकत्वेन 'घटः' इत्येव वा 'जातिमान् घटः' इत्येव वा प्रत्यक्षं स्यात् । न तु जातिमानिति ज्ञाननियमः । यदि विशेषणज्ञानस्य कारणत्वं तर्हि तदनुसारेण सविकल्पकमिति ।

अत्र पृच्छामः - तव मतेऽपि कथं विशेषणज्ञाननियमः । अर्थात्, कदाचित् प्रथमं स्वरूपतो घटत्वज्ञानं, कदाचिच्च जातित्वेन तज्ज्ञानमित्यत्र किं नियामकम् । जातित्वेन घटत्वग्रहेऽपि स्वरूपतो घटत्व-बुद्धिः कथंकारं वा वार्यते । तद्भासकसामग्र्याः तदापि जागरूकत्वात् । अथ जातित्वेन तद्भानसामग्री प्रतिबन्धिका तर्हि कथं 'जातिमान् घटः' इति प्रत्यक्षम् । तस्मात् न किञ्चित् साधकं समस्ति निर्विकल्पके । ममैव

चक्षुः सम्बन्ध्यते घटेनैव भूतलेन तयोः संसर्गेण च । न चात्र चक्षुषः काचिद्विभीषिका। येन घटमात्रेण संयुज्यात्। अत एव चक्षुरुन्मीलन-समनन्तरमेव जायते ''घटवद्भूतलम्'' इति ज्ञानम् । तद्वदेव च घटत्वविशिष्टघटविषयकं ''अयं घटः'' इति ज्ञानमपीति दत्ततिलाञ्जलि-निर्विकल्पकप्रत्यक्षम्।

तद्विमर्शः

हरिदासभट्टः- 'विशिष्टवैशिष्ट्यबोधं प्रति विशेषणतावच्छेदकप्रकारकबुद्धिः कारणम्' इति कार्यकारणभावः केवलमनुमितावस्ति। तथाऽपि 'यद्विशेषयोः कार्यकारणभावः, तत्सामान्ययोरपि सः' इति नियमानुसारेण प्रत्यक्षेऽपि विशिष्टज्ञानं प्रति विशेणज्ञानं कारणमिति कार्यकारणभावान्तरं स्वीक्रियतामिति नैयायिकानां वादः। तत्र किं बीजमिति प्रश्नः। यदाऽनुमितौ विशेषकार्यकारणभावः विशिष्टवैशिष्ट्यावगाह्यनुमितिं प्रति विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वेन सिद्धः। तावतैवालं, ज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति विशेषणज्ञानत्वावच्छिन्नं कारणमिति पुनः सामान्यकार्यकारणभावः कुतः ?

'यद्विशेषयोः कार्यकारणभावः, तत्सामान्ययोरपि सः' इति नियमः सर्वत्र वक्तुं न शक्यते। एवं सति अनुमितौ ज्ञानस्य करणत्ववत् प्रत्यक्षेऽपि चक्षुर्ज्ञानमेव कारणं स्यात् । इत्यापाद्यते । तत्र सामाधानं वक्तव्यम्-चक्षुर्ज्ञानं विनाऽपि प्रत्यक्षस्योत्पद्यमानत्वात् बाधितत्वात् सः कार्यकारण-भावस्त्यज्यते। असति बाधके एव यद्विशेषयोरिति नियमः इति। एवं तर्हि

अत्रापि त्यज्यतां स नियमः। यतः, 'अयं घटः' इति ज्ञानात् पूर्वं घटत्वस्य ज्ञानमनुभवबाधितम् । नैयायिकस्यापि तादृशं ज्ञानं नानुभवसिद्धम् । निर्विकल्पकस्य तन्मतेऽतीन्द्रियत्वात् । तथा च त्यज्यतां विशेषण-ज्ञानकारणकत्वं प्रत्यक्षे।

पेजावरश्रीपादाः - निर्विकल्पकस्याप्रत्यक्षत्वेन अनुभवविरोध एव कथम्?

उत्तरम् - निर्विकल्पकस्य तैरप्रत्यक्षत्वमङ्गीकृतम्। अथापि निर्विकल्पकं न परित्यजन्ति । परन्तु 'निर्विकल्पकं नास्ति' इति योऽस्माकमनुभवः तस्य विरुद्धः किल निर्विकल्पकस्वीकारः।

प्रश्नः - निर्विकल्पकप्रत्यक्षस्यायोग्यत्वात् 'निर्विकल्पकं नास्ति' इत्यनुभव एव कथम् ?

उत्तरम् - यदा निर्विकल्पकमस्तीति तार्किकः वदति तदैव तस्य योग्यत्वं च सिद्ध्यति। तथाहि- तार्किकोक्तेः पूर्वं निष्प्रकारकं किञ्चिज्ज्ञानं नास्ती-त्यस्माकमनुभवो वर्तते। यतः सर्वमपि ज्ञानं किञ्चित्प्रकारमेवानुभूयते। 'अयं घटः' इति किल ज्ञानं चक्षुःसम्मीलनसमनन्तरमविलम्बेन जायते। तत्पूर्वं किमपि ज्ञानं नास्तीति वयं वदामः। स चानुभवबाधित इति तार्किकेण उपपादनीयम्? निर्विकल्पकस्य अनुभूयमानत्वात् 'तन्नास्ति' इति वादः अनुभवबाधितः इत्येव तेन वक्तव्यम्। एवं च निर्विकल्पकं प्रत्यक्षयोग्यं इति अनिच्छतापि स्वीकार्यम्।

प्रश्नः - तार्किकः न अनुभवविरोधं निर्विकल्पकाभावे वदति । किन्तु

विशिष्टज्ञानस्य विशेषणज्ञानजन्यत्वनियमविरोधमेव । अतः कथं तेन निर्विकल्पकप्रत्यक्षस्य अङ्गीकार्यत्वम् ?

उत्तरम् - तर्हि बाधकसद्भावात् 'विशिष्टज्ञानं विशेषणज्ञानजन्यम्' इति नियमः प्रत्यक्षे त्याज्य इत्येव दोषः । न तु निर्विकल्पकाभावस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वात् बाधः । तस्याप्रत्यक्षत्वेन तदभावस्यापि अयोग्यत्वात् । तथा च निर्विकल्पके नास्ति किञ्चित् प्रमाणमित्यत्र तात्पर्यम् ।

प्रश्नः - विशिष्टज्ञानं प्रति विशेषणज्ञानं कारणमिति नियमस्य प्रत्यक्षे बाधकं किम् ?

उत्तरम् - अनुपलब्धिरेव बाधिका । विशेषणज्ञानस्य तार्किकोक्त-स्याप्रामाणिकत्वात् ।

प्रश्नः - विशिष्टज्ञानं प्रति विशेषणज्ञानं कारणमित्यनुमानेनैव निष्प्रकारकं ज्ञानमुपलब्धम् । तत्कथं तस्याप्रमाणिकत्वम् ?

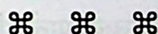
उत्तरम् - तदेव मयाऽऽपादिम् । चक्षुर्यत्रास्ति तत्र पुच्छादिकमस्तीति बहुशः दृष्टम् । तर्हि मनुष्येऽपि चक्षुरस्ति, अतः तस्यापि पुच्छादिकमस्तीति स्यात् । न दृश्यते किल इति चेत् । तादृशं पुच्छादिकमतीन्द्रियम् । अतो न दृश्यते इत्युक्तौ किं बाधकमुच्यते?

प्रश्नः - तदनुमानमप्रयोजकं तत्र । अत्र तु 'यद्विशेषयोः कार्यकारणभावः असति बाधके तत्सामान्ययोरपि सः' इति नियमः सर्वसम्मतः । बाधकं च नास्ति । अतः निर्विकल्पकं प्रत्यक्षमप्यङ्गीकर्तव्यमेव ।

उत्तरम् - अत्राप्युच्यते। चक्षुष्मति पुच्छादिकमस्ति इति सामान्यनियमः अङ्गीक्रियते। तथा च मनुष्येऽपि चक्षुष्मति अस्ति अतीन्द्रियं पुच्छम्। इत्युक्तौ किं बाधकमुच्यते ? तत्र यत् समाधानं तदेवात्रापि।

प्रश्नः - सम्बन्धज्ञानं सम्बन्धिज्ञानपूर्वकमिति नियमस्य अभाववृद्धौ व्यभिचार उक्तः। तत् कथम्? यतो हि 'घटाभाववद्भूतलम्' इत्येव बुद्धिर्जायते। तत्र घटाभावस्य सम्बन्धः भूतले भासते। ततः पूर्वं च सम्बन्धिनः घटाभावस्य ज्ञानमस्ति। अतः कथं तत्र व्यभिचारः चोद्यते?

उत्तरम् - सत्यम्। 'घटाभाववद्भूतलम्' इति बुद्धौ भूतले अभाववैशिष्ट्यं भासत इति। परन्तु नैतावन्मात्रम्। तत्र अभावे अभावत्वं च भासते। तत्र च सम्बन्धि अभावत्वमेव। तस्य ज्ञानं पूर्वं नास्ति। अभावत्व-निर्विकल्पकं नैयायिकैः न स्वीकृतम्। अत एव विशिष्टज्ञानस्य विशेषण-ज्ञानजन्यत्वनियमस्य तत्र व्यभिचारः। तस्मात् सम्बन्धज्ञानं सम्बन्धि-ज्ञानपूर्वकमिति नियमस्य तत्र भङ्गः भवत्येव।



द्वैतवेदान्ते स्मृतिस्वरूपविचारः

- पि.एस्. शेषगिरि आचार्यः

द्वैतवेदान्ते स्मृतिस्वरूपविचारः क्रियते। प्राधान्येन तत्र त्रयोंऽशाः निरूपणीया भवन्ति। स्मृतिकारणविचारः, स्मृतेः प्रत्यक्षत्वादिविचारः, तत्प्रामाण्यविचारश्चेति।

अंशत्रयेऽपि वादिनो विप्रतिपद्यन्ते । संस्कारजन्या स्मृतिः । सुखादिसाक्षात्कारसाधनमिन्द्रियं मनः । ज्ञानं प्रति मनसः कारणत्वात् स्मृतिं प्रत्यपि मनः कारणम्। अथापि न स्मृतिः प्रत्यक्षम्। इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं हि प्रत्यक्षं भवति। यथोक्तम्- इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षमिति। स्मृतेरिन्द्रियजन्यत्वेऽपि सन्निकर्षानिरूपणेन सन्निकर्षाजन्यत्वात्। अतो मनसः पृथक् प्रामाणत्वमपि नास्ति । तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवो यथार्थः । स्मृतेरनुभवत्वं नास्ति। अतः प्रामाण्यमपि नास्ति। अनुभवो हि यथार्थायथार्थभेदेन द्विविध इति नैयायिकाः।

मन इन्द्रियमेव न। तस्यान्तःकरणत्वेऽपि इन्द्रियत्वाभावात् पृथक् प्रामाण्यमपि नास्ति। इन्द्रियजन्यत्वाभावात् स्मृतेः प्रत्यक्षत्वप्रसक्तिरपि नास्ति। अनधिगतार्थगन्तृ प्रमाणमिति स्वीकारात् स्मृतेरधिगतार्थगन्तृत्वात् प्रामाण्यमपि नास्तीति मायावादिनः।

द्वैतिनस्तु मनस इन्द्रियत्वं, तज्जन्यस्मृतेः प्रत्यक्षत्वं प्रामाण्यं चाङ्गीकुर्वन्तीति विप्रतिपत्तिसद्भावादवश्यं स्मृतिस्वरूपं विचारणीयं भवति।

तत्रानुभवेन संस्कारो जायते संस्कारेण च स्मृतिरिति सर्वेषां सम्मतम्। अनुभवजन्यत्वं तु स्मृतेर्नास्ति संस्कारेणान्यथासिद्धत्वात्। न च व्यापारेण व्यापारिणो नान्यथासिद्धिः। अस्य न्यायस्य प्रमितकार्यकारणभावनिर्वाहाय यत्र व्यापारः कल्प्यते, यथा यागस्य स्वर्गसाधनत्वनिर्वाहायापूर्वकल्पनं, तत्रैव सञ्चारात्। प्रकृते चानुभवस्य स्मृतिकारणत्वं न प्रमितमिति न संस्कारस्य तज्जन्यव्यापाररूपत्वम्।

स्मृतेः संस्कारमात्रजन्यत्वे काचनानुपपत्तिरस्ति। अनुभवजन्यो हि संस्कारोऽनुभवसमानविषयः। संस्कारजन्या च स्मृतिः संस्कारसमानविषया स्यादिति स्मृत्यनुभवयोः समानविषयत्वमापद्यते। न चैतत् सम्भवति। अनुभवो हि वर्तमानकालदेशादिविषयः। स्मृतिस्तु कालान्तरदेशान्तरविषयेति। अतः स्मृतेर्मनोजन्यत्वमुच्यते। संस्कारस्तु मनसः सहकारी। सहकारिसमवधाने साधनानां विचित्रकार्यकरत्वं दृष्टम्। यथा चक्षुषो वर्तमानकालविषयकत्वेऽपि संस्कारसहकृतस्य तस्य सोऽयमित्यतीतवर्तमानत्वविशिष्टविषय-प्रत्यभिज्ञासाधनत्वम्। प्रकृते च मन इन्द्रियत्वेन वर्तमानमात्रविषयकमपि संस्कारसहकृतं सत् कालान्तरादिसम्बन्धितामपि गोचरयति। अतो मनोजन्या स्मृतिरिति।

अत्रैवं वदन्ति। मनो न प्रमाणं प्रमाणसहकारित्वादालोकवत्। अन्यथा आलोकस्यापि पृथक्प्रामाण्यं स्यात्। असाधारणविषयाभावाच्च। अपि च अन्तःकरणवृत्तिरूपप्रमाश्रयत्वेनानीश्वरात्मवदप्रामाण्यं मनसः। नापीन्द्रियं मनः। असाधारणविषयाभावादेव। प्रमाणाभावाच्च। न च 'मनः षष्ठानीन्द्रियाणि' इति गीतावाक्यमेव प्रमाणम्, 'शत्रुघ्नचतुर्था

दाशरथयः' इत्यत्र दशरथपुत्रातिरिक्तस्य दाशरथिगतचतुष्ट्वसङ्ख्यापूरकत्वानुपपत्तिवदनिन्द्रियत्वे च मनस इन्द्रियगतषट्त्वसङ्ख्यापूरकत्वानुपपत्तेरिति वाच्यम्। 'वेदानध्यापयामास महाभारतपञ्चमान्' इति भारतवाक्ये अवेदस्यापि भारतस्य वेदगतपञ्चत्वसङ्ख्यापूरकत्ववदनिन्द्रियस्यापि मनस इन्द्रियगतषट्त्वसङ्ख्यापूरकत्वोपपत्तेः। यथा वा 'यजमानपञ्चमा इडां भक्षयन्ति' इत्यत्रानृत्विजोऽपि यजमानस्य ऋत्विग्गतपञ्चत्वसङ्ख्यापूरकत्वम्। 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः' इति श्रुतौ मनस इन्द्रियेभ्यः पृथगुपदेशाच्च। असाधारणविषयाभावेन तत्प्रमितिरूपफलाभावाच्चेति।

तदसत्। न तावत् प्रमाणसहकारित्वादप्रामाण्यं मनसः। संशयोत्तरपुरुषप्रत्यक्षसहकारिणोऽपि पुरुषत्वव्याप्यकरचरणादिमत्त्वरूपलिङ्गज्ञानस्य प्रमात्वदर्शनेन व्यभिचारात्। अथ प्रमाणसहकारित्वादित्यनेन प्रमाणसहकारिमात्रत्वं विवक्षितम्, संशयोत्तरपुरुषप्रत्यक्षस्थले करचरणादिमत्त्वस्य चक्षुःसहकारित्वेऽपि पुरुषानुमित्सया पुरुषानुमितिस्थले स्वतन्त्रत्वेन सहकारिमात्रत्वाभावान्न व्यभिचार इति चेत् । तर्ह्यसिद्धो हेतुः । मनसो रूपादिप्रत्यक्षे चक्षुः सहकारित्वेऽपि स्मरणे जनयितव्ये स्वतन्त्रत्वेन प्रमाणसहकारिमात्रत्वाभावात्। अथ सर्वप्रमाणसहकारित्वं हेतुतया विवक्षितमिति चेत् । पक्ष-व्याप्ति-शब्द-स्वरूपादिग्राहकतया अनुमानादिसहकारिणि प्रत्यक्षे व्यभिचारापत्तेः। अप्रयोजकत्वं च, विपक्षे बाधकाभावात्। नाप्यसाधारण-विषयाभावेनाप्रामाण्यं मनसः। असाधारणविषयाभावेऽप्यसाधारणफलभेदमात्रेण प्रमाणत्वोपपत्तेरप्रयोज-

कत्वात् । नापि प्रमाश्रयत्वात् प्रामाण्याभावः । प्रमाश्रयत्वेन रूपेणा-प्रामाण्यापादने इष्टापत्तेः । रूपान्तरेणापि प्रामाण्यं न स्यादिति चेन्न । अप्रयोजकत्वात् । नन्वेवं प्रमातुरपि रूपान्तरेण प्रामाण्यं स्यादिति चेत् । इष्टापत्तिः । तस्य साक्षित्वेन रूपेण प्रामण्योररीकरणात् ।

नापि मनस इन्द्रियत्वे मानाभावः । 'मनः षष्ठानीन्द्रियाणि' इत्यादि-गीतावाक्यस्यैव प्रमाणत्वात् । न च 'वेदानध्यापयामास महाभारतपञ्चमान्' इतिवदनिन्द्रियत्वेऽपि तदुपपद्यत इत्युक्तमिति वाच्यम् । 'इतिहासपुराणः पञ्चमो वेदानां वेदः' इति श्रुतेर्भारतस्यापि वेदत्वेनास्यानुदाहरणत्वात् । यजमानपञ्चमा इडां भक्षयन्तीत्यत्रापि ऋत्विज इति शब्दो नास्ति । देवतासङ्कल्पितद्रव्यस्य स्वोपयोगानिच्छुत्वरूपस्य ऋत्विजां यजमानत्व-स्यापि सत्त्वात् । अतस्तेन रूपेणैव यजमानघटितपञ्चानाम् ऋत्विजा-मिडाभक्षणमिति 'शेषे च समत्वात्', 'स्वामिनि च दर्शनात् तत्सामा-न्यादितरेषां तथात्वम्' इति दशमद्वितीयपादीयसूत्राभ्यां व्यक्तम् । अतस्तदप्यनुदाहरणमेव ।

अपि च 'इन्द्रियाणां मनश्चास्मि' इति पूर्ववाक्यानुरोधाच्च मनस इन्द्रियत्वमेष्टव्यम् । न च 'नक्षत्राणामहं शशी' इत्यनक्षत्रस्यापि शशिनो नक्षत्रविभूतिस्वरूपत्वं तद्वदनिन्द्रियस्यापि मनसो विभूतिरूपत्वमस्त्विति वाच्यम् । 'नक्षत्राणामहं शशी' इति विजातीयविभूतिरूपं तस्मिन् प्रकरणे अपवादतया निरूपितम् । अन्ये सर्वेऽपि सजातीयविभूतिरूपविशेषा एव । तत्र इन्द्रियाणामिति वाक्यं विप्रतिपन्नार्थं सत् कं प्रकारमवलम्बतामिति जिज्ञासायां बह्वनुसरणस्यैव न्याय्यत्वात् सजातीयविभूतिरूपपरमित्येव

निश्चीयते । 'इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचरा' इति पूर्वग्रन्थे स्पष्टमुक्तेः । तदानुकूल्याच्च । न चैवं, इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था इत्यत्र मनसः पृथङ् निरूपणानुपपत्तिरिति वाच्यम् । पृथगुपदेशस्य सर्वेन्द्रियसहकारित्व-रूपविशेषमादाय कुरुपाण्डवन्यायेन वा, मनोभिमानिदेवतापरत्वेन वोपपत्तेः । 'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यत्रापीयमेव गतिः । तथैव च भामतीकारोऽप्याह- (२-४-८)

'मनसस्तु इन्द्रियत्वे स्मृतेरवगते क्वचिदिन्द्रियेभ्यो भेदेनोपादानं गोबलीवर्दन्यायेन ।' इति ।

किञ्च मनस इन्द्रियत्वे 'यतिर्ययातिः संयातिरायातिर्नियतिर्यतिः । षडिमे नहुषस्यासन्निन्द्रियाणीव देहिनः' इति स्पष्टप्रमाणवचनाच्च । 'कर्मेन्द्रियं तु पाय्वादि मनोनेत्रादि धीन्द्रियम्'इत्यमरकोषोक्तेश्च । न चासाधारणविषयभेदाभावान्नेन्द्रियत्वं मनस इति वाच्यम् । विषयभेदस्प फलभेदद्वारैवेन्द्रियभेदप्रयोजकत्वात् । तस्य च प्रकृतेऽपि सत्त्वात् । स्मरणं न बाह्येन्द्रियजन्यम्, असत्यपि बाह्येन्द्रियव्यापारे जायमानत्वात् । अतस्तत् मनसा जायते । चक्षुषा रूपं पश्यामीत्यनुभवस्य रूपज्ञानस्य चक्षुःकरण-कत्वे मानत्ववत् लिङ्गेन वह्निं जानामीत्यनुभवस्य वह्न्यनुमितेः लिङ्गज्ञान-करणकत्वे मानत्ववच्च 'बालं मुकुन्दं मनसा स्मरामि, अद्यापि तां प्रणयिनीं मनसा स्मरामि' इत्याद्यनुभवस्य स्मृतेर्मनःकारणकत्वे मानत्वात् । लिङ्ग-ज्ञानशब्दज्ञानाजन्यस्य जन्यज्ञानस्येन्द्रियजन्यत्वनियमान्मनस इन्द्रियत्वं सिद्ध्यति । अन्यथा चक्षुरादीनामपीन्द्रियत्वं किन्निबन्धनम् । यदि च फलभेदानुभवः पुराणादाविन्द्रियत्वव्यवहारश्च चक्षुरादेरिन्द्रियत्वे मानं तुल्यमेतन्मनस्यपि ।

यदपि मनसः इन्द्रियत्वे अनुमितेर्मनोजन्यत्वेन प्रत्यक्षत्वं स्यादित्यापादानम् । तदपेशलम् । इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षमित्यङ्गीकारात् । तत्र च सन्निकर्षाभावात् । यदपि इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वे ईश्वरज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वं न स्यादिति । तदपि न । जन्यप्रत्यक्षलक्षणत्वादस्य । ईश्वरज्ञाने नित्ये प्रत्यक्षत्वमन्यनिबन्धनं स्यात् । अत एव ज्ञानाकरणकं ज्ञानं प्रत्यक्षमिति नैयायिका वदन्ति ।

तदेवं मनस इन्द्रियत्वे साधकसत्त्वाद् बाधकाभावाच्च तस्येन्द्रियत्वं सिद्ध्यति । एवं प्रमाणत्वमपि ।

न च प्रमाणत्वे सन्निकर्षाभावः । संस्कारस्यैव सन्निकर्षस्थानीयत्वात् । ननु इन्द्रियार्थासम्बन्धरूपस्य संस्कारस्य कथं सन्निकर्षत्वमिति चेत् । असम्बन्धरूपोऽपि योगजो योगीन्द्रियाणां तदर्थैर्यथा सन्निकर्षस्तथा संस्कारोऽपि सन्निकर्षः स्यात् । कुत्रापि संस्कारस्य सन्निकर्षत्वं न दृष्टमिति चेन्न । सोऽयं देवदत्त इत्यादिप्रत्यभिज्ञास्थले दृष्टत्वात् । न च तत्र सहकारित्वमेव न सन्निकर्षत्वमिति वाच्यम् । ज्ञानस्य सन्निकर्षताया उपनीतभाननिर्वाहाय त्वयाऽप्यङ्गीकृतत्वेन तद्विषयकोपनयत्वावच्छिन्नं प्रति तद्विषयकत्वेन संस्कारसाधारणरूपेणैव कारणकत्वकल्पनस्योचितत्वेन ज्ञानवत् संस्कारस्यापि सन्निकर्षत्वसम्भवात् । मन्मते मानसोपनीतभानसामान्यस्यापि स्मृतित्वेन ज्ञानजन्यत्वाभावेन संस्कारस्यैव तत्र हेतुत्वस्यावश्यकत्वाच्च । उद्बोधकाभावकाले उपनीतभानादेः स्मृतेश्चाभावेन उद्बोधकविशिष्ट एव संस्कारे कारणत्वं वक्तव्यमिति सदृशज्ञानादृष्टचिन्तादीनामुद्बोधकानामननुगतत्वेन अनुगतकार्यकारणभावानुपपत्ति-

रित्येको दोषो नैयायिकानाम्। तत्रैव विशेष्यविशेषणभावे विनिगमका-भावादुद्बोधकविशिष्टे संस्कारे संस्कारविशिष्टे च उद्बोधके कारणत्वं कल्पनीयमिति गौरवमित्यपरः। मन्मते संस्कारस्य सहकारिमात्रत्वादुद्बुद्ध-संस्कारे सत्येव सन्निकर्षरूपसहकारिलाभ इति न दोषः। न च ज्ञानस्यैव मानसोपनीतप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति कारणत्वाङ्गीकारेण नैष दोष इति वाच्यम्। त्वन्मते स्मृतेरप्रत्यक्षत्वेनैतत्कार्यकारणभावेन स्मृतेरसङ्ग्रहात् स्मृतित्वावच्छिन्नं प्रति संस्कारस्यैव कारणताया आवश्यकत्वात्, तत्र चोक्तदोषस्य सत्त्वात्। मानसोपनीतभानत्वावच्छिन्नं प्रति ज्ञानत्वेन कारणताया अधिकत्वाच्च। मन्मते मानसप्रत्यक्षत्वस्मृतित्वयोरेकत्वेनोक्त-रीत्या कार्यकारणभावद्वयाभावेन लाघवाच्चेत्येषा दिक्।

एवं स्मृतिः प्रमाणमिति "तद्वति तत्प्रकारकानुभवो यथार्थः" इत्यनुभवत्वं निवेश्य नैयायिकैः स्मृतिनिष्कासनस्यानुचितत्वम्। तद्वति तत्प्रकारकं ज्ञानमित्येव पर्याप्तत्वात्। तथा यथार्थं प्रमाणं नानधिगत-गन्तृ। ज्ञानोल्लिखितदेशकालयोर्विषयासत्वमेव ज्ञानायथार्थत्वे तन्त्रं न तूल्लिखितविषयस्य ज्ञानकालेऽसत्त्वम्। तथात्वेऽतीतानागतार्थविषयक-ज्ञानसामान्यस्याप्यप्रामाण्यापत्तेः। स्मृत्युल्लिखितदेशकालयोः स्मृति-विषयः सन्निति न स्मृतेरयाथार्थ्यरूपाप्रामाण्यम्।

तदेवं स्मृतिर्मनोरूपेन्द्रियकरणिका, अत एव प्रत्यक्षात्मिका प्रमाणं चेति द्वैतवेदान्तस्थितिरिति।

⌘ ⌘ ⌘

द्वैतवादोक्तस्मृतिस्वरूपविमर्शः

प्राश्निकः - **श्री महावलेश्वरभट्टः**

स्मृतौ संस्कारः सन्निकर्ष इति स्वीक्रियते द्वैतिभिरिति प्रमाणपद्धतौ लिखितम् । स्वतन्त्रतया स्मृतिं प्रति मनसः कारणत्वमप्यस्ति । किन्तु पञ्चसु प्रत्यक्षेषु तत्रार्थस्य सद्भावोऽपेक्षितः यदा स्मरणं भवति तदा अर्थस्य न सद्भावः । ह्यः मया किञ्चिद्वस्तु दृष्टं भवेत् । तच्च वस्तु निर्दग्धमपि भवेत् । इदानीं तस्य वस्तुनः सत्ता नास्ति । किन्तु इदानीं तादृशस्य वस्तुनः स्मरणं भवति । संस्कारः किं कुर्यात्? निर्दग्धस्य वस्तुनः तथा मनसः सन्निकर्षं जनयेत् किम्? असता वस्तुना सह कथं संस्कारः सन्निकर्षं जनयति? इत्येकः प्रश्नः ।

किन्तु, अत्र वैयाकरणमते किञ्चिदानुकूल्यं भवति वा इति विषयोपस्थापने अत्रास्ति उत्साहः ।

वैयाकरणाः बौद्धमर्थं स्वीकुर्वन्ति । स च अर्थोऽस्माभिः अवश्यं स्वीकरणीय एव । यतः, शशविषाणमित्यस्ति शब्दः । तस्य शब्दस्य प्रातिपदिकत्वमस्माभिः प्रतिपादनीयम् । नहि शशविषाणरूपः अर्थः दृश्यते लोके । 'अर्थवदधातुरप्रत्ययः प्रातिपदिकम्' इति सूत्रेण अर्थवतः खलु शब्दस्य प्रातिपदिकसञ्ज्ञोच्यते । एवं च शशविषाणशब्दस्य अर्थवत्वा-भावात् कथं प्रातिपदिकसञ्ज्ञा इति प्रश्नः वैयाकरणैरुद्भावितः । तदा तत्र बौद्धः अर्थः वैयाकरणैः स्वीक्रियते । बौद्धस्य अर्थस्य सद्भावात् शशविषाण-शब्देनापि बौद्धः कश्चन अर्थः प्रतिपाद्यते । तादृशार्थस्य सद्भावात् शश-

विषाणशब्दस्य प्रातिपदिकसञ्ज्ञा सिद्धा इति वैयाकरणैरङ्गीक्रियते। तथैव अत्रापि सहकारिणः विचित्रसामर्थ्यजनकत्वमस्तीति इदानीमुक्तम्। तर्हि संस्कारः किमर्थं बौद्धं कञ्चनार्थं न जनयेत्, तादृशार्थस्य मनसः सन्निकर्षोऽपि कुतो न ?

डि. प्रह्लादाचार्याः - अत्र किञ्चिदुच्यते। तेषां प्रश्नस्त्वयमस्ति। संस्कारः सन्निकर्षः तदा भवति, यदा तत्रार्थः इन्द्रियं च उभौ स्याताम्। तयोर्मध्येऽर्थस्याविद्यमानत्वात् तस्य सन्निकर्षत्वमेव न सम्भवति। वैयाकरणानां पक्षस्तु तैरुक्तः। बौद्धोऽर्थः कश्चन स्वीक्रियते। तद्रीत्या यदि द्वैतिभिर्वर्ण्यते तर्हि बौद्धेऽर्थे मनसः संस्कारः सन्निकर्ष इति वक्तुं शक्येत। तादृशश्च बौद्धोऽर्थः यदा न स्वीक्रियते द्वैतिभिः तदाऽस्य संस्कारस्य सन्निकर्षत्वं कथम् ? इति।

परन्तु मयेदमुच्यते। संस्कारस्य सन्निकर्षत्वं कथमिति विचारः करणीयः। वस्तुतस्तु, संस्कारविषयता तत्र सन्निकर्षत्वेनोच्यते। संस्कारः सन्निकर्ष इत्यस्य संस्कारविषयता इत्येवार्थः। संस्कारोऽपि सविषयकः पदार्थः। तस्मात् संस्कारविषयता तत्र सन्निकर्षः। विषयता च वस्तुनः सत्तां नापेक्षते। यतो हि स्मरणे तावत् अतीताः पदार्थाः भान्ति। स्मरणविषयतातीतानां पदार्थानां स्वीक्रियत एव। तत्रातीतानां पदार्थानामभावेऽपि स्मरणविषयता यथा स्वीक्रियत एवं प्रकृतेऽपि संस्कारविषयतारूपसन्निकर्षस्य वस्तुसत्तासापेक्षत्वाभावेनात्र सन्निकर्षत्वमुपपद्यत इति वक्तुं शक्यते।

श्रीविश्वेशतीर्थस्वामिपादाः- योगजप्रत्यक्षेऽपि अतीतपदार्थो भासते। तत्र विषयः नास्ति। अतः योगजधर्मस्य यदा सन्निकर्षत्वमुच्यते, तत्रापि असति सन्निकर्षः निरूपणीयो भवति नैयायिकैः।

पाण्डुरङ्गिमहोदयाः - यदि संस्कारस्य सविषयत्वं तर्हि स्मृतेरावश्यकतैव नास्ति। स्मृतौ विषयसमर्पणायैव किल संस्कारोऽपेक्ष्यते। यदि तस्यैव संस्कारस्य सविषयत्वं तर्हि तावतैवालम्। तेनैव विषयप्राप्तिः।

स्वामिपादाः- यद्यपि संस्कारः सविषयकः। परन्तु न सः कार्ये प्रवर्तकः। अनुभवानन्तरं तस्य सर्वदा विद्यमानत्वात्। तत्सहकारेण यदा मनः स्मृतिं जनयति तदैव प्रवृत्त्यादिकार्यं भवति। अतः संस्कारेणैवालम्। स्मृतिः मास्तु इति शङ्का न युक्ता।

हरिदास भट्टः- स्मृतेः करणमिन्द्रियं मन इति प्रतिपादितम्। तत्र नैयायिकानां विमतिः। ज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति मनः कारणमिति सिद्धम्। चक्षुषस्तु करणत्वमप्यङ्गीकर्तव्यम्। यतः घटादिद्रव्यप्रत्यक्षं चक्षुर्विना न भवति। अतः चक्षुः असाधारणं कारणमिति भवति करणम्। तथा च ज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति कारणत्वं सिद्धं मनसः पूर्वमेव। स्मृतिरपि ज्ञानमेव। तत्रापि मनसः आत्ममनस्संयोगरूपज्ञानसहकारिघटकत्वेन कारणत्वेनैवोपपत्तौ किमर्थं तस्य करणत्वमङ्गीकर्तव्यम् ? यद्यपि नैयायिकाः मनः इन्द्रियमित्यङ्गीकुर्वन्ति। परन्तु आत्मगतसुखज्ञानादिविषये स्वातन्त्र्यात् मनस इन्द्रियत्वम्। स्मरणविषये तु तस्य संस्कारसहकारेण साधारणकारणत्वमेव। तेनैवोपपत्तौ करणत्वं पुनः किमर्थमङ्गीकर्तव्यम् ?

स्वामिपादाः - अत्रेदमुत्तरम् । स्मृतिः किल एकं ज्ञानम् । न च ज्ञानं करणं विना उत्पद्यते । ज्ञानसामान्यस्य सकरणकत्वात् । अतः स्मृतेरपि किञ्चित् करणमपेक्षितम् । न च मनोभिन्नस्येन्द्रियस्यात्र कश्चन व्यापारोऽस्ति । अतः परिशेषात् मन एव करणमिति सिद्ध्यति । ज्ञानसामान्यं प्रति साधारणकारणस्यापि मनसः स्मृतिं प्रति असाधारणकारणत्वमस्त्येव । संस्कारोऽवान्तरव्यापारः । इत्थं च व्यापारवदसाधारणं कारणं करणं मनः भवत्येव ।

हयवदनपुराणिकाः - अयमत्र मम सन्देहः - स्मृतेः प्रत्यक्षत्वं साधितम् । मनःकरणकत्वेन तस्य प्रत्यक्षत्वमुक्तम् । तत्र मनस इन्द्रियत्वे न विवादः । कुतः ? मानसप्रत्यक्षं प्रति मनसः करणत्वं वर्तत एव । इन्द्रियत्वमास्तां तावत् । स्मृतेः प्रत्यक्षत्वं कथमायाति इतीयमेव मम जिज्ञासा । यद्यपि सन्निकर्षजन्यत्वं स्मृतौ वर्तते । परन्तु नैयायिकानां मतेऽलौकिकसन्निकर्षेण जायमानेऽपि ज्ञाने काचन लौकिकविशेष्यता नियमेनास्ति । स्मृतौ तु कापि लौकिकविशेष्यता नास्त्येव । लौकिकविषयतामनन्तर्भाव्य कथं तस्य प्रत्यक्षत्वमङ्गीक्रियत इति ?

स्वामिपादाः- यदुक्तं लौकिकविषयताशून्यत्वात् स्मृतेः कथं प्रत्यक्षत्वमिति । तत्रेदमुत्तरम् - 'अयं घटः' इति अनुभवस्तावत् घटे देशकालसम्बन्धं विषयीकुर्वन् तस्य वर्तमानत्वं गृह्णाति । परन्तु स्मृतिः 'सः घटः' इति देशकालसम्बन्धयोरतीतत्वं गृह्णाति । अतीतत्वं च ध्वंसप्रतियोगित्वम् । एवञ्चानुभवेऽगृह्यमाणोऽपि ध्वंसः स्मृतौ गृह्यते । अतः तस्य प्रत्यक्षत्वमुपपद्यते । यथा आन्तरसुखादीनां ज्ञानं मनसा जायमानं प्रत्यक्षम्

एवमेवानुभवजनितसंस्कारसन्निकर्षेण पदार्थं, देशकालयोः ध्वंसं च विषयीकुर्वता मनसा जायमाना स्मृतिरपि प्रत्यक्षैव।

हरिदासभट्टाः - तत्र द्वैतसिद्धान्ते स्मृतावनुभवाविषयातीतत्वं भासत इत्यपूर्वविषयत्वं स्मृतेरित्युक्तम्। एतादृशापूर्वभाने कः सन्निकर्षः? कथं वा बाह्यस्य देशकालध्वंसस्य विना संस्कारं मनोग्राह्यत्वम् ?

स्वामिपादाः - कालं गृह्णन् साक्षी तद्ध्वंसं विषयीकरोति। मनः ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्त्या तमेव ध्वंसं गृह्णाति।

हरिदासभट्टाः - एवं तर्हि ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तिः संस्कारश्च सन्निकर्षः। आभ्यां सहकृतं मनः ध्वस्तदेशकालौ घटं च गृह्णातीत्युक्तं भवति। तर्हि पुराणिकानां प्रश्नस्तथैव तिष्ठति। मनसा किमप्यपूर्वं न गृह्यत इति। यथा चक्षुषा ज्ञानलक्षणासहकारिणा ज्ञातमपि सौरभ्यं गृह्यतेऽपूर्वमपि कुसुमं गृह्यते, यथा सुरभिकुसुममिति। नैवं मनः किमप्यपूर्वं गृह्णाति। अतः कथं स्मृतिः प्रत्यक्षम्? इति।

शेषगिरि आचार्याः - स्मृतिस्तावत् ज्ञानमिति अविवादम्। ज्ञानं च सकरणकम्। करणं च मन एव। न शब्दः, नाप्यनुमानम्। एवञ्चेन्द्रिय-जन्यत्वात् परिशेषतः स्मृतेः प्रत्यक्षत्वं सिद्ध्यति। यथा वर्तमानग्राहकमपि चक्षुः संस्कारवशात् 'सोऽयं देवदत्तः' इति अतीतवस्तुविषयकं प्रत्यभिज्ञानं जनयति तथैव संस्कारसहकृतं मन अतीतं घटादिकं गृह्णाति। तदुक्तं श्रीमदाचार्यैः ब्रह्मसूत्रानुव्याख्याने- 'मानसं हि तद्धि विज्ञानं तच्च साक्षिप्रमाणकम्' इति। अत्र विज्ञानमिति पदेन स्मृतेः प्रत्यक्षत्वमाचष्टे।

यदुक्तं स्मृतौ न किञ्चिदपूर्वं भासत इति। तत्रेदमुत्तरम् - साक्षिणा देशकालध्वंसः गृह्यते। घटः चक्षुषा गृह्यते। स्मृतौ तयोः सम्बन्धः मनसा ज्ञायते। इत्थं च अगृहीतग्राहकत्वं स्मृतेः अस्त्येव।

किञ्च मानसवासनामयवस्तुनः मनसा अवलोकनं ध्यानमिति ध्यान-लक्षणमुक्तम्। अनेनेदं ज्ञायते। स्मृतिर्नाम संस्कारपरिणामस्यावलोक-नम्। तेन तस्यापि प्रत्यक्षत्वं चाक्षुषादिवदुपपद्यत इति।

⌘ ⌘ ⌘

THE SANKHYA THEORY OF PERCEPTUAL COGNITION

Dr.S. Revathy

The function of knowledge is to reveal objects to the self. Indian philosophy recognises two views, in the manner in which knowledge of objects arises. They are known directly or only indirectly through psychic media. It may be noted that in either case mind-the internal organ co-operates with the self. But in the second, namely, the indirect perception, mind serves as a link between the self and the object which are distinct. The resulting knowledge being a limited manifestation of the self is viewed as a mode of the self and accordingly described as identical with and also different from it. Of the many things presented at a time only a particular one is apprehended and of the many phases of a thing presented at a time only a particular aspect is apprehended. However, knowledge in general must be treated as an immediate revelation of what exists.

VALID KNOWLEDGE or Prama arises from a Pramana which is its proximate means. The object to which it refers is called prameya and the agent in knowing is known as pramata. Pramana is defined as that which is an instrument of valid knowledge. In Indian Philosophy a pramana not only serves as a means of discovering truth but also serves as a means of verifying knowledge.

THERE IS MUCH divergence of opinion among Indian Philosophers as to the exact nature and scope of

Pramanas. Most Indian Philosophers, however, agree in accepting three of them - Perception (Pratyaksa) inference (Anumana) and verbal testimony (sabda) and the Sankhya-Yoga school also recognises these three alone as pramana-s. The other Pramana-s such as Upama etc, are included under these three. We shall explain in this paper how valid knowledge (prama) arises from a pramana according to the Sankhya school.

BEFORE DESCENDING into details, it is essential to set forth briefly the principles admitted in the Sankhya system. The sankhya school admits a plurality of selves called Purusa-s. The Purusa is the knower and the sentient. The Sankhya-s trace the physical universe to a single source called Prakrti which is insentient. This Prakrti is conceived as constituted of the three guna-s of sattva, rajas and tamas. Three guna-s are to be understood as the components of Prakrti. In the state of dissolution, the three guna-s of Prakrti are perfect equilibrium. At the beginning of a period of evolution, this state of equilibrium is followed by one in which sattva predominates. It marks the starting point of heterogeneous evolution and is called mahat or buddhi. Since the Sankhya school does not acknowledge any supreme Being, the change in Prakrti is ascribed to the mere presence of Purusa. Being derived from Prakrti which is insentient, the mahat-tattva or buddhi is also insentient. Ahamkara is the evolute of buddhi. The ahamkara in its sattva-aspect known as Vaikrtahamkara is the evolution of the five senses of knowledge, and five senses of action. In both its sattva and rajas aspects, it is the evoluent of manas. It may be

noted that three factors of buddhi, ahmakara and manas are not to be taken as three different faculties. They constitute one unit and are referred to as the internal organ. The rise of valid knowledge depends upon the functioning of these three factors and hence they are considered as Principal factors (dvari) in generating cognition. The Sankhya Karika states-

सान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात्।
तस्मात् त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि॥ S.K., 35

Even among these three, it is buddi-tattva that is prominent when contrasted with ahamkara and mind. Since mind and ahamkara present the objects revealed to them by the external senses to the buddhi-tattva, it is mere predominant. The sense-organs external and internal although possess varied features, yet like a lamp presents all the objects to the buddhi-tattva in united manner.

एते प्रदीपकल्पाः परस्परविलक्षणा गुणविशेषाः।
कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्य बुद्धौ प्रयच्छन्ति॥ S.K., 36

From what has been said far, it would have become clear that the buddhi-tattva serves as an important aid in the process of knowing.

NOW WE SHALL explain the process through which valid knowledge arises. It is thus: just as the water of the lake comes out through the hole, passes through the channels, then enters into the field and assumes the shape of the

field, in the same way, the internal organ, namely, the buddhi-tattva, whose tamo-guna has been suppressed and pre-dominated by sattva-guna comes out through channel of sense-organs, when there arises sense-contact, with an object (say) reaches the place of the object and undergoes modification in the form of pot. This modification of mind in the form of object is known as adhyavasaya or vrtti or jnana or pramana. This buddhivrtti is of the form 'This is pot'.

VACASPTI MISRA IN HIS Sankhya-tattva-kaumudi commentary on the Sankhya-karika states-

उपान्तविषयाणां इन्द्रियाणां वृत्तौ सत्यां वुद्धेः तमोऽभिभवे सति यः सत्वसमुद्रेकः सः अध्यवसाय इति वृत्तिरिति, ज्ञानमिति चाख्यायते।

STK. C. On SK., p. 114

It may be noted that except pradhana all its evolutes are possessed of parts and are of mediate size. Hence the buddhi-tattva can be considered as undergoing modification. Thus according to the Sankhya school the buddhi-tattva that arises from the contact of sense-organs is called Pratyaksa-pramana. With this in view the author of the Sankhya-karika defines Pratyaksa-pramana as 'prativisayadhyavasayo drstam'. The Sankhya-tattva-kaumudi on these lines states

विषयं विषयं प्रति वर्तते इति प्रतिविषयम्, वृत्तिश्च सन्निकर्षः। अर्थ-सन्निकृष्टमिन्द्रियमित्यर्थः। तस्मिन्नध्यवसायः। तदाश्रितः। अध्यव-सायश्च बुद्धिव्यापारः ज्ञानम्।

STK. p. 112

So far about the pratyaksapramana.

WE HAVE MENTIONED earlier that when there is sense-contact with the objects, the tamas-aspect of buddhi is subdued and the sattva-aspect of it undergoes modification in the form of objects. The consciousness which is the essential nature of Purusa is reflected therein. It is the reflected consciousness that is known as prama or valid knowledge. It is referred to as Pauruseyabodha. In the present case it is valid perceptual knowledge. The commentary Sarabodhini on the Sankyatattva-kaumudi states-

विषयाकारधारिणा बुद्धितत्त्वेन चेतनाशक्तेः= चेतनस्य पुरुषस्य यः अनुग्रहः= स्वोपगृहीतानां विषयाणां स्वप्रतिबिम्बिते चेतने समर्पणं तत्। 'फलम्' इति, 'बोधः' इति, 'प्रमा' इति च उच्यते।

(Sarabodhini on STK, p. 117)

Thus according to the Sakhya school valid knowledge is neither the mental state nor the pure consciousness which is the essential nature of Purusa, but the blend of the two. This is similar to the view of the Advaitins who maintain empirical cognition as blend of pure consciousness and the mental modification.

FROM THE ABOVE it follows that the mental modification that arises from the sense-contact in the form of 'This is pot' is viewed as pramana The cognition of the form 'I know the pot' that arises subsequent to its is known as prama.

इन्द्रियसन्निकर्षादिना जायमानः 'अयं घटः' इत्यादि बौद्धो बोधः प्रमाणं,

तदनुपजायमानः घटमहं जानामि इत्यादि पौरुषेयो बोधश्च प्रमा इति भावः ।

SB on STK. p. 117

NOW IF THE consciousness reflected in the buddhivrtti is viewed as prama, then the budhivrtti is considered as Pratyaksapramana. If however the buddhivrtti inspired by the reflection of consciousness in it is viewed as prama then sense of sight etc. Constitute pratyakshapramana. The Purusa or the self according to this view is only the witness and not the knower. The Sankhyapravacanabhashya by Vijnanabhikshu on the Sankhyasutra-s states.

अत्र यदि प्रमारूपं फलं पुरुषनिष्ठमात्रमुच्यते तदा बुद्धिवृत्तिरेव प्रमाणम्। यदि च बुद्धिनिष्ठमात्रमुच्यते तदा तु उक्तेन्द्रियसन्निकर्षादिरेव प्रमाणम्। पुरुषस्तु प्रमासाक्ष्येव न प्रमाता इति। यदि च पौरुषेयबोध्यः बुद्धिवृत्तिश्च उभयमपि प्रमा उच्यते, तदा तु उक्तमुभयमेव प्रमाभेदेन प्रमाणं भवति। चक्षुरादिषु प्रमाणव्यवहारः परम्परया सर्वथा इति भावः।

SPB, on SS., p. 62

It must be noted here that the cognition of the form "This is Pot" which is considered to be Pratyakshaprama by the nyaya school is viewed as pratyakshapramana by the sankhya school. The sense-organs etc., which are considered to be pratyakshapramana by the Nyaya school are considered to be so in the Sankhya system only in an indirect manner.

THE POINT THAT is of importance here is that

buddhivrtti is considered to be prama only in a figurative sense. In other words it is gaunipramа. The consciousness that is reflected in the buddhivrtti is mukhyaprama. With this in view Kapila defines pratyaksa-pramana as-

यत् सम्बद्धं सत् तदाकरोल्लेखि ज्ञानं तत् प्रत्यक्षम्।

This means that the mind's modification in the form of the object, with which the sense-organs come into contact is pratyaksapramana.

IN THE CASE of yogin's perceptual knowledge of all objects although there is no sense-contact, yet there is the relation with all objects gross or subtle, due to yogic power.

TO SUM UP this part of the discussion the consciousness that is the essential nature of the a Purusa which gets reflected in the mental state is prama or valid knowledge. Purusa does not have knowledge as its attribute. Knowledge is only an attribute of mind. But because of the false identification of Purusa with the internal organ, the attribute of mind is figuratively spoken of as an attribute of Purusa.

NOW WE HAVE to consider the kinds of perception that arise, and the stage in which perception arises according to the Sankhya school. We have mentioned earlier that the internal sense-organ (antahkarana) comprises buddhi, ahamkara and the mind. Of these three, mind is defined as one which analyses the sense-objects into their adjectival and substantive features. In other words when color, taste, smell, touch and sound are present immediately, and when

the sense of sight, etc., respectively function in comprehending them, there arises what is known as sensation. Then when it is associated with mind it is analysed as a specific object as associated with certain adjectival features. To be explicit: while the sense-organs function they give rise to the cognition of the mere object, the mind functions to analyse it as possessing a generic feature or a quality or an activity.

सन्निकृष्टं वस्तु इन्द्रियेण वस्तुसामान्येनैव गृह्यते, नतु वस्तुविशेष्यत्वेन। ...अर्थात् प्रथमम् अन्यैः इन्द्रियैः सामान्यरूपेण 'इदं किञ्चिद्वस्तु विद्यते' इति ज्ञानं जायते, पुनश्च तस्मिन् 'इयमत्र जातिः, अयं गुणः, इयं क्रिया इत्यादिरूपेण विशेषेण कल्पना भवति, इयमेव विशेषकल्पना सङ्कल्प इति भाष्यते। SB. on STK., p. 353

NOW THE COMPREHENSION of the mere existence of the objects undifferentiated into specific features by the sense-organs is known as alocana and it corresponds to the indeterminate cognition (nirvikalpaka-pratyaksa). Subsequently it is analysed into its specific features of generic attribute, etc., by the mind and it stands for the determinate cognition (savikalpaka-pratyaksa) of the object. Vacasspati misra states in his Sankhya-tattva-kaumudi-

"सम्मुग्धं वस्तुमात्रं हि प्राक् गृह्णाति अविकल्पितम्।
तत्सामान्यविशेषाभ्यां कल्पयन्ति मनीषिणः ॥" STK. p. 353

He also quotes from Kumarila's Tantravartika to substantiate this view-point.

''अस्ति ह्यालोचनं ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम्।
वालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम्॥
ततःपरं पुनर्वस्तुधर्मैः जात्यादिभिर्यया।
वुद्ध्यावसीयते सापि प्रत्यक्षत्वेन सम्मता॥''

Sridhara in his Nyayakandali states that the determinate cognition of an object, must necessarily be preceded by the indeterminate cognition.

''यदि हि वस्तुस्वभावस्य निर्विकल्पेन ग्रहणं नेष्यते, तदा तद्वाचकशब्दस्य स्मृत्यभावात् सविकल्पकमपि न स्यात् इति॥''

THE SANKHYA SCHOOL further proceeds to say that the senses of knowledge, mind, ahamkara and buddhi-all these could function simultaneously or in stages in the case of objects that come within the range of perception.

युगपच्चतुष्टयस्य तु वृत्तिः क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा।
दृष्टे.................................... ॥

This can be explained as follows: in the case of one whose sense of sight comes into contact with an object is uncertain, as it is in pitch darkness, owing to lighting, which is evanescent, there is noticed the simultaneous functioning of four-factors sense of sight etc. It is thus: there is impact upon the sense of sight owing to contact with the uncertain object, immediately mind takes it to be a tiger, ahankara relates it to one's self and the buddhi tattva determines that one has to run away from that place. The functioning of

these four in stages may explained as follows:

i. in dimlight sense of sight comes into contact with an object in front;

ii. mind analyses it to be a thief;

iii. ahamkara relates it to the self, and,

iv. buddhi determines that one should run away from that place.

THUS FOUR FACTORS function in regard to perceptible objects. In the case of the mediate knowledge of fire, however, the senses of knowledge do not function, but three-fold internal organs alone function.

IN THE CASE of Sabdapramana too, the Sakhya-s hold the view that if the buddhivrtti that arises from the knowledge of a sentence is considered to be prama then sabdajnana is sabdapramana If on the other hand the consciousness reflected in the buddhivrtti is considered to be prama or verbal cognition then the buddhivrti is the sabdapramana.

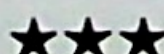
TO SUM UP: the Sankhya theory of perceptual knowledge comes very nearer to that of the Advaita although with minor variations.

ABBREVIATIONS:

1. SB - Sarabodhini **2. SK - Sankhya Karika**

3. STK - Sankhya Tattva Kaumudi

4. SPB - Sankhya Pravacana Bhashya **5. SS - Sankhya Sutras**



साङ्ख्यमते प्रत्यक्षम्

(भाषान्तरम्)

- डि. प्रह्लादाचार्याः

तत्र भवत्या श्रीमत्या रेवतीमहाभागया प्रत्यक्षप्रमाणविषये साङ्ख्यमत-प्रक्रिया सम्यक् सङ्गृहीता वर्तते। सैव मयाऽत्र तत्रभवतां पुरतः निरूप्यते।

साङ्ख्यमते तावत् पुरुषबहुत्वमस्ति। तन्मते सत्त्वरजस्तमोभेदेन त्रिगुणात्मिका प्रकृतिरेव जडप्रपञ्चस्य मूलभूता। प्रकृतेस्त्रिषु गुणेषु एकस्याऽधिक्यमन्यस्य न्यूनता इत्यादि वैषम्यावस्था यदा, तदा सृष्टि-प्रक्रिया प्रक्रमते। यदा साम्यावस्था तदा प्रलयः। त्रिगुणात्मिका प्रकृतिरेव महत्तत्त्वं जनयति। तच्च बुद्धिरिति नामान्तरेणापि उच्यते। ततोऽहङ्कार-तत्त्वस्य, तेन चेन्द्रियादीनां सृष्टिरिति तेषां प्रक्रिया प्रसरति।

प्रत्यक्षज्ञानं कथमुत्पद्यते ? विषयेऽस्मिन् साङ्ख्याद्वैतिनोर्मते नातीव भेदोऽस्ति। यदा चक्षुरिन्द्रियं बाह्यवस्तुसन्निकृष्टं भवति तदाऽन्तःकरण-मिन्द्रियद्वारा बहिरागत्य तद्वस्तु व्याप्य वस्तु यदाकारं तदाकारतया परिणमते। यथा वा तटाकोदकं कुल्यात्मना बहिर्निर्गत्य केदारं व्याप्य केदारं त्रिकोणाकारं चेत् त्रिकोणाकारतया, चतुष्कोणाकारं चेत् चतुष्कोणाकारतया परिणमते तथा। इयमेव बुद्धिवृत्तिरिति कथ्यते। अस्यां च वृत्तौ ज्ञातृचैतन्यं प्रतिफलति। वृत्तिप्रतिफलित(प्रतिबिम्बित)चैतन्यमेव साङ्ख्यैरध्यवसाय इत्युच्यते।

'घटं जानामि' इत्याकाराकं ज्ञानं यदस्ति तदेव प्रत्यक्षफलम्। इदमेव वृत्तिप्रतिफलितचैतन्यम्। तथा चैतादृशप्रत्यक्षज्ञानस्य कारणीभूतायाः अन्तःकरणवृत्तेः प्रमाणत्वं यद्यपि न्याय्यम्। तथाऽपि अन्तःकरणवृत्तेरेव प्रत्यक्षप्रमात्वमङ्गीकृत्य तत्कारणस्येन्द्रियस्य प्रमाणत्वेन लोके व्यवहारः।

पूर्वोक्तं सर्वमपि सङ्गृह्य साङ्ख्यकारिकायां प्रत्यक्षलक्षणमुक्तम्- 'प्रतिविषयाध्यवसायः प्रत्यक्षम् (दृष्टम्)' इति। प्रतिविषयो नामेन्द्रिय-सन्निकर्षः। तज्जन्याध्यवसायः निश्चयात्मकं ज्ञानं यद् वर्तते तदेव प्रत्यक्षमिति साङ्ख्यैर्विवृतम्।

अन्यच्चेदं मुख्यतया मनस्यवधेयं यत् साङ्ख्या अपि निर्विकल्पकज्ञान-मभ्युपगच्छन्तीति । प्रत्यक्षं तावद् द्विविधं निर्विकल्पकसविकल्पक-भेदेन। वस्तुनि इन्द्रियेण सन्निकृष्टे सति प्रथमं यत् सम्मुग्धाकारं ज्ञानं जायते, यच्चाऽलोचनात्मकं ज्ञानमिति कथ्यते, तन्निर्विकल्पकज्ञानम्। सविकल्पकं च विशेष्ये वस्तुनि नामगुणजात्यादीनां वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानम्। तच्च निर्विकल्पकसमनन्तरं जायते।

साङ्ख्यनैयायिकयोर्मते प्रत्यक्षज्ञानजननरीतिर्भिन्नैव । नैयायिकमते प्रथमम् आत्ममनःसंयोगः। ततः मनस इन्द्रियसंयोगः। अन्ते इन्द्रियार्थ-सम्बन्धः। तथा चोक्तम्- 'आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेन, ततः प्रत्यक्षम्' इति। परन्तु साङ्ख्यमते प्रथममिन्द्रि-यार्थसन्निकर्षः। सन्निकृष्टेन्द्रियं च पदार्थं मनः प्रापयति। तच्चाहङ्कारस्य, स च बुद्धेस्ततः प्रवृत्तिः। यथा दूरस्थिते कस्मिंश्चित् पुरुषे दृष्टे सति

अन्धकारे, प्रथमं तत्पुरुषस्य चक्षुरिन्द्रियस्य च संयोगः। सन्निकृष्टमिन्द्रियं तत्पदार्थं मनसः, मनश्च अहङ्कारस्य प्रापयति । ततः चोरोऽयमिति बुद्धिरुदेति। अन्तत अहङ्कारोऽपि इदं बुद्धेः प्रापयति। तदा बुद्धिर्निर्णीते। 'इतः पलायितव्यम्' इति। ततः पुरुषस्य प्रवृत्तिः। इत्येवं व्यवस्था।

साङ्ख्याभिमतप्रत्यक्षस्वरूपपरिशीलनम्

- डा. इन्दिरम्मामहाभागा

एतावत्पर्यन्तं साङ्ख्यमतानुसारेण निर्विकल्पकं नाम किम्? किं नाम सविकल्पकं इति च आभाषि। तत्र मयेदं प्रस्तूयते नैयायिकमतानुरोधेन ज्ञानोत्पत्तिक्रमः 'आत्मा मनसा संयुज्यते मन इन्द्रियेण इन्द्रियमर्थेन' इति। परन्तु साङ्ख्यमतानुरोधेन तावत् क्रमः अन्यथा प्रदर्शितः। स च व्युत्क्रम इत्यपि वक्तुं शक्यते। तत्र प्रथमं तावत् इन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षः, अथवा सम्बन्धः। एवं गृहीतविषयाकारेन्द्रियं बुद्धौ तावत् प्रतिबिम्बितं भवति। अत्रैवं व्युत्क्रम आश्रितः । तत्र आत्मनः सम्बन्धोऽस्तीति तु अन्यत्। अथापि कुतो वा एवं क्रम आश्रितः नैयायिकेन यदुक्तं तद्वदेव प्रथमं बुद्धेः इन्द्रियस्यानन्तरं इन्द्रियविषययोः सम्बन्धः कुतो वा नोक्तः तेन? एवं क्रमाश्रयणे तावत् किं वा प्रयोजनम्? यतः 'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते' इत्युच्यते किल! अतः तत्र साङ्ख्यस्य किं प्रयोजनमिति तु संशयस्तथैवावतिष्ठते।

हरिदासभट्टः - नैयायिकमते ज्ञानमात्मनः गुणविशेषः। तं प्रति असमवायिकारणमात्ममनः संयोगः। स च सार्वकालिकः। परन्तु न सर्वदा

ज्ञानमुत्पद्यते । अत आत्मसंयुक्तं मनः तत्तदिन्द्रियैः सम्बद्धं भवेत् । न चैतावन्मात्रेण ज्ञानम् । चक्षुर्निमीलने तत्सम्बद्धेनापि मनसा ज्ञानाजननात् । अत इन्द्रियस्य विषयसन्निकर्ष अपेक्षितः । परन्तु साङ्ख्यसिद्धान्ते न ज्ञानमात्मगुणः । किन्तु बुद्धेः । तस्या विषयाकारपरिणामविशेषः ज्ञानम् । न च बुद्धिः बहिर्गच्छति । यदेन्द्रियं विषयाकारेण परिणतं भवति तदा बुद्धिः तदाकारं गृह्णाति । एवञ्चेन्द्रियेषु परिणाममन्तरा न बुद्धेः परिणाम इति प्रथममिन्द्रियमर्थेन संयुज्यते । इत्थं साङ्ख्यैर्व्युत्क्रम आश्रितः ।

इन्दिरम्मामहाभागा - किञ्च, तत्र पूर्वं तावत् इन्द्रियस्य विषयस्य च सन्निकर्षो जायत इत्युक्तम् । तत्र कीदृशस्तयोस्सम्बन्धः? कथं वा भवतीति विचारोऽप्यावश्यकः । यतः किम् इन्द्रियमेव विषयदेशं गच्छति, उत विषयः इन्द्रियदेशमागच्छति ? प्रथमपक्षः यदि आश्रीयते तत्र विषयदेशगमनागमनपर्यन्तं तत्र इन्द्रियाभावप्रसङ्गः । तावत्कालपर्यन्तं सोऽन्धो वा बधिरो वा स्यात् । उक्तदोषपरिहारार्थं तत्र विषय एव यदि इन्द्रियप्रदेशमागच्छतीत्यभ्युपगम्येत तदा यद्यपि घ्राणरसनत्वगादीन्द्रियविषयेष्वेतत् सम्भवेत् । परन्तु चक्षुषः विषये तावत् इदं नोपपद्यते । यतः इदानीं कश्चित् समीपे घटं पश्यति । तथैव दूरस्थं पर्वतं, ततोऽपि दूरे विद्यमानं चन्द्रं पश्यति । तत्र पूर्वोक्तपक्षे तावत् पर्वतस्य वा चन्द्रस्य वा इन्द्रियदेशे आगमनं तु नैव दृष्टं,न शक्यम् । नानुभूतं चात्र । अत अनुभवविरोधात् अवश्यं तावत् चक्षुरिन्द्रियमेव गच्छति विषयदेशमिति वक्तव्यम् । तदानीमपि किं दूरस्थविषयदर्शने कालविलम्बः भवति, उत न । यतः प्रायोऽनुभवे तावत् घटदर्शने यावान् कालोऽपेक्षितः वर्तते तावान् एव कालोऽपेक्षितः वर्तते पर्वतस्य वा चन्द्रस्य वा दर्शने । अत्र किं नियामकमिति विचारणीयम् ।

हरिदासभट्टः - साङ्ख्यैः इन्द्रियाणामप्राप्यप्रकाशकत्वं नाङ्गीक्रियते। तथा सति व्यवहितादिसर्ववस्तुप्रकाशकत्वप्रसङ्गः। न वा नैयायिकवत् चक्षुषः तैजसत्वम्। यथा अतैजसोऽपि प्राणः शरीरमपरित्यज्यैव नासाद् बहिः दूरं गच्छति। एवं चक्षुः गोलकमसन्त्यज्यापि वृत्याख्यपरिणामविशेषेण विषयदेशं गच्छति। सेयम् इन्द्रियवृत्तिः। नेयं वृत्तिः चक्षुषः भागः अग्नेः स्फुलिङ्गवत्, न वा गुणः। किन्तु प्रदीपशिखावत् द्रव्यरूप एव परिणामः। तस्या अतिशीघ्रगामित्वात् न समीपस्थदूरस्थयोः ग्रहणे कालविलम्बः। यथा रेडियोकेन्द्रात् प्रसारितस्य शब्दतरङ्गस्य दूरदूरदेशेषु क्रमेण ग्रहणेऽपि अतिसूक्ष्मत्वात् कालभेदस्याग्रहणं तद्वत्।

तत्र चक्षुर्न गच्छति विषयदेशम्। किन्तु विषय एव गोलके प्रतिबिम्बितो भवति। तदाकारेण च चक्षुरिन्द्रियं परिणमते। यथा श्रोत्रादिकं न स्वयं विषयदेशं गच्छति तद्वत् चक्षुरित्यपि अस्ति साङ्ख्यसिद्धान्तः।

इन्दिरम्मामहाभागा - एवं, बुद्धौ तावत् योऽध्यवसायो जायते, तज्ज्ञानमित्युक्तम्। बुद्धितत्त्वम् इन्द्रियैरुपनीतान् विषयान् स्वस्वामिने आत्मने यदा समर्पयति, तदानीं सुखाद्यनुषङ्गी चेतनः पुरुषस्तु तावत् बुद्धितत्त्ववर्तिना ज्ञानसुखादिना तत्प्रतिबिम्बितः तच्छायामापन्नः ज्ञानसुखादिमानिव भवति। अनेन चेतनः अनुगृह्यत इत्युच्यते। एवमेव चितिच्छायामापाद्य अचेतनाऽपि बुद्धिस्तावत् तदध्यवसाययोग्या भवति। अचेतनः चेतन इव भवति। अत्र बुद्धिपुरुषयोस्तावत् असंसर्गाग्रहेण एवं भावना। अर्थात् पुरुषगतं चैतन्यं बुद्धौ, बुद्धिगतं ज्ञानसुखादिकं च पुरुषे प्रतीयते। वस्तुतः न चैतन्यं बुद्धिधर्मः। नापि ज्ञानसुखादिकं तावत् पुरुषधर्मः। अत्रायं सन्देह उत्पद्यते। तत्राध्यवसायः बुद्धावित्युक्तम्। तत्फलं तावत् 'घटमहं

जानामि' इति पौरुषेयः बोधः। अयं बोध आत्मनि भवति। एवं सति अकृताभ्यागमकृतविप्रनाशप्रसङ्गरूपो दोषः सम्भवत्यत्र। यतः कृतिमत्त्व-मथवा कर्तृत्वं वर्तते बुद्धावध्यवसायस्य बुद्धौ सत्त्वात्। तत्फलभोक्तृत्वं तावदात्मनि चेतने। तत्र कर्तृत्वभोक्तृत्वयोः सामानाधिकरण्यं नास्ति। यत्र कर्तृत्वं तत्रैव भोक्तृत्वं स्यात्। एवञ्चात्र द्वयोरपि सामानाधि-करण्याभावात् येन कार्यं न कृतं तेन तावत् फलमवाप्यते। येन कृतं तेन नानुभूयत इत्येवमकृताभ्यागमकृतविप्रनाशप्रसङ्ग इति शास्त्रेषु प्राय उच्यते। अस्य दोषस्य साङ्ख्यमतानुरोधेन किं वा समाधानं भवितुमर्ह-तीति प्रश्नः।

हरिदासभट्टः -साङ्ख्यसिद्धान्ते कृतिभोगयोः वैयधिकरण्यमित्यत्रेदमु-त्तरम्। पुरुषस्य भोगो नाम न विकारः, नापि धर्मविशेषसिद्धिः। किन्तु विषयाकारपरिणतवृत्तिप्रतिबिम्बमात्रम्। यथा पाचकेन पक्मन्नं स्वामी भुङ्क्ते। एवं बुद्धिकर्मफलस्यापि वृत्तेः उपभोगः (प्रतिबिम्बनं) अकर्तुरपि पुरुषस्य युज्यत एव। प्रतिबिम्बने च अविवेकः, स्वस्वामिभावो वा नियामकः। अतः न कृतहानाकृताभ्यागमप्रसङ्गः।

एन्.टि. श्रीनिवास ऐय्यङ्गार्महोदयाः - निपुणं सर्वं विमृश्य अत्रभवत्या रेवत्या विस्तरेण साङ्ख्यप्रक्रिया न्यरूपि। तस्याः प्रबन्धे न मम कश्चिद-प्याक्षेपः। नापि तत्र कोऽपि चर्चितव्यः विषयः। परन्तु साङ्ख्यप्रक्रियाविषय एव जिज्ञासा।

तत्र दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः वैषम्यमेवावभासत मे प्रबन्धस्य श्रवणा-वसरे। कथमिति चेत् इन्द्रिये विषयः प्रतिबिम्बितो भवतीत्युक्तम्। भवतु

नाम, इन्द्रियं वृत्तौ, वृत्तिः बुद्धौ इति क्रमः दर्शितः। परन्तु दृष्टान्ते यथा तटाकोदकं कुल्यात्मना केदारं प्रविश्य तत्तदाकाररूपेण परिणमत इत्युक्तम्। न तु केदारः आगच्छति कुल्याद्वारा तटाकम्। तटाकोदकं तावत् कुल्याद्वारा केदारं प्रविश्य केदाराकृतिं प्राप्नोति, चतुष्कोणाकृतिं त्रिकोणाकृतिं वा यत्किञ्चिद् भवतु। इत्थं च अस्यैव तत्र गमनं दृष्टान्ते। दार्ष्टान्तिके तु तस्य अत्राऽगमनम्। दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यं तावत्कथं परिह्रियते। इदमुपपद्यते वा इत्येकः विचारः इदानीमभासत मे। तत् ग्रन्थकारेण क्वचिदेवमुक्तमिति मया स्मर्यते। कश्चिदधिकारी कौटुम्बिकेभ्यः करमादाय ग्रामाध्यक्षाय, ग्रामाध्यक्षः विषयाध्यक्षाय, विषयाध्यक्षः सर्वाध्यक्षाय, सर्वाध्यक्षः भूपतये यथाऽर्पयति तथेति। स च समीचीनः वर्तते। परन्तु तटाकोदकदृष्टान्तः तद्विपरीतो वर्तते। इत्थं तेषामेव साङ्ख्यानां ग्रन्थकर्तॄणां निर्णयो नास्तीति प्रतिभाति। अत्रैवं वदन्ति तत्र तथा वदन्ति। अत्र को वा निर्णीतः विषयः प्रामाणिक इति तु जिज्ञास्यत अनेन जनेन।

अत्रायं समाधिः - तटाकोदकदृष्टान्तः प्रायः नैव साङ्ख्यानाम्। अद्वैतसिद्धान्तोऽयम्। साङ्ख्याः परं नान्तःकरणस्य न वा इन्द्रियस्य विषयदेशगमनं वदन्ति। किन्तु विषयसन्निधाने इन्द्रियस्य विषयाकारेण परिणामः। तेन बुद्धेः परिणामः। तस्याश्च चितिप्रतिबिम्बनम्। इत्येव तेषां प्रक्रिया। यदि क्वचित् तटाकोदकदृष्टान्तः दत्तः तर्हि तस्यायमेवाशयः - यथा उदकस्य तटाकाकारेण परिणामः तद्वत् बुद्धेः विषयाकारेण परिणामः। यथा वा उदकस्य परिणामे कुल्या द्वारभूता एवं बुद्धेः परिणामे इन्द्रियं द्वारम्। इति।

न्यायदर्शनेऽलौकिकप्रत्यक्षम्

- के. हयवदनपुराणिकः

१. सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिः

प्राचीननैयायिकमते सामान्यस्वरूपया प्रत्यासत्त्या इन्द्रियासम्बद्धा अपि पदार्था इन्द्रियजन्यज्ञाने भासन्ते । इदमलौकिकं प्रत्यक्षमुच्यते । तथापि निमीलितचक्षुषः पुरुषस्य न चक्षुषेदं ज्ञानं जायते । अतः सामान्यमिन्द्रियसम्बद्धं यदा भवति तदैव तत्प्रत्यासत्त्या ज्ञानं जायत इति वक्तव्यम् । एवमपि धूलीपटले धूमभ्रमानन्तरं धूमत्वेन सकलधूमविषयकं ज्ञानं न स्यात् । धूमत्वेन सहेन्द्रियसम्बन्धाभावात् । किञ्चेन्द्रियसम्बद्धं यथा धूमत्वं तथा द्रव्यत्वादिकमपि, संयुक्तसमवायस्योभयत्र तुल्यत्वात् । ततश्च धूमेन्द्रियसन्निकर्षे सति द्रव्यत्वप्रत्यासत्त्या सर्वाणि द्रव्याणि प्रत्यक्षे भासेरन् । अतः इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतं सामान्यं प्रत्यासत्तिः।

इन्द्रियसम्बन्धश्च लौकिको ग्राह्यः । अन्यथा सुरभि चन्दनमिति चन्दनांशे लौकिकं, सौरभ्यांशेऽलौकिकं चाक्षुषं यत्र जातं तत्र चक्षुरिन्द्रियेण सह सौरभस्य ज्ञानलक्षणसम्बन्धसत्त्वेन तादृशसौरभविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतसौरभत्वरूपसामान्यप्रत्यासत्त्या सकलसौरभविशेष्यकचाक्षुषापत्तिः । न चेष्टापत्तिः । बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षे सर्वांशेऽलौकिकभानस्यानुभवविरुद्धत्वात् ।

नन्विन्द्रियसम्बद्धविशेष्यता लौकिकी विवक्ष्यताम् । तथा सति सौरभनिष्ठविशेष्यताया लौकिकत्वाभावेनैव सौरभत्वस्य न प्रत्यासत्तित्वा-

पत्तिः । मैवम् । विनश्यदवस्थचक्षुःसंयोगात् यत्र घटचाक्षुषं, तदुत्तरं तादृशज्ञानरूपेन्द्रियसम्बन्धविशिष्टलौकिक-विषयताशालिघटचाक्षुष-प्रकारीभूतघटत्वप्रत्यासत्त्या सकलघटविषयकचाक्षुषापत्तेः । न चैकक्षणे तादृशचाक्षुषस्वीकारे क्षतिविरहः । पूर्वं चक्षुःसंयोगसत्वेन तादृश-चाक्षुषोत्पत्तिरिष्टैव । चाक्षुषनाशानन्तरं च चाक्षुषप्रकारत्वविरहादेव नापत्तिसम्भव इति वाच्यम् । सकलघटविषयकचाक्षुषधारापादने तात्प-र्यात् । न च सिद्धान्तेऽपि सामान्यप्रत्यासत्त्या सकलघटविषयकचाक्षुष-धाराङ्गीकारेण कथमेतदापादनमिति वाच्यम् । लौकिकसन्निकर्षाभावेन पूर्वपूर्वज्ञानव्यक्तेरेव सन्निकर्षापादकत्वेन क्वचिदपि विशेष्यांशे लौकिकत्व-रहितज्ञानधाराया आपादनात् । सिद्धान्ते लौकिकसन्निकर्षसत्वेन सन्निकृष्टविशेष्यांशे लौकिकत्वशालिज्ञानधाराया एवाङ्गीकारात् । अत इन्द्रियलौकिकसम्बन्धवन्निष्ठलौकिकविशेष्यताकत्वं विवक्षणीयम् ।

नन्विन्द्रियसम्बन्धवन्निष्ठलौकिकविशेष्यताकत्वं नेन्द्रियसम्बन्धोप-लक्षितव्यक्तिनिष्ठलौकिकविशेष्यताकत्वम् । विनश्यदवस्थचक्षुःसंयोग-जन्यघटज्ञानस्यापि चक्षुरिन्द्रियसम्बन्धोपलक्षितव्यक्तिनिष्ठलौकिक-विशेष्यताकतया तदुत्तरं सकलघटविषयकचाक्षुषापत्तेः । नापीन्द्रिय-सम्बन्धविशिष्टव्यक्तिनिष्ठलौकिकविशेष्यताकत्वम् । घटज्ञानस्य चक्षुःसंयोगाविषयकतया कुत्रापि विशेष्यतायाः चक्षुःसंयोग-रूपविशेषणानवच्छिन्नत्वेन चक्षुःसंयोगविशिष्टवृत्तित्वासम्भवात् तादृश-ज्ञानोत्तरं सकलघटविषयकचाक्षुषानुपपत्तेः । मैवम् । स्वसामानाधि-करण्यसमानकालीनत्वोभयसम्बन्धेन इन्द्रियसम्बन्धविशिष्टा सा विशेष्यता तन्निरूपितप्रकारताश्रयसामान्यस्य प्रत्यासत्तितोपगमात् ।

यदिन्द्रियसम्बद्धविशेष्यता ज्ञाने तदिन्द्रियजन्यत्वं विवक्षितम्। अन्यथा यत्र चक्षुःसंयोगे विद्यमानेऽपि दोषवशान्न धूमचाक्षुषम्, अपि तु धूमत्व-प्रकारकं स्मरणम्, तत्र धूमत्वप्रत्यासत्त्या सकलधूमचाक्षुषापत्तिः।

नन्वेवं सति अणुत्वेन यत्किञ्चिदणूपस्थितौ अणुत्वसामान्यप्रत्यासत्त्या सकलाणुगोचरो मानसबोधो न स्यात्। अणौ मनसो लौकिकसम्बन्धा-भावात्। ज्ञाने मनइन्द्रियजन्यत्वाभावाच्च। यद्यपि ज्ञानसामान्यकारणं मनः। तथापि स्मरणस्यापि कालोपाधिविधया चक्षुर्जन्यत्वेन यत्र चक्षुः-संयोगे विद्यमानेऽपि दोषवशात् धूमचाक्षुषानुत्पत्तिः अपि तु धूम-स्मरणस्यैवोत्पत्तिः तत्र धूमत्वप्रत्यासत्त्या सकलधूमचाक्षुषापत्तिः। तद्वारणाय तदिन्द्रियनिष्ठजनकतानिरूपिततत्प्रत्यक्षविभाजकोपाध्य-वच्छिन्नजन्यताया एवात्र विवक्षा करणीया। तथाच तादृशमनोजन्यतायाः सुखादिज्ञानमात्रनिष्ठाया अणुज्ञानेऽसम्भवात् मनसा सकलाणुगोचर-ज्ञानमसम्भवीति। मैवम्। बहिरिन्द्रियेण सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्त्या प्रत्यक्षे जननीये एव तदिन्द्रियलौकिकसम्बन्धविशिष्टविशेष्यताकतदिन्द्रियजन्यज्ञानं सामान्यस्य प्रत्यासत्तित्वापादकमङ्गीक्रियते। न तु मनसा तादृशप्रत्यक्षे जननीये। तत्र केवलज्ञानप्रकारीभूतसामान्यं प्रत्यासत्तिः।

नव्यन्यायमते तु सामान्यज्ञानमेव प्रत्यासत्तिः। सामान्यं हि समानानां भावः। तच्च क्वचिन्नित्यम्। यथा धूमत्वम्। क्वचिदनित्यं यथा घटः। न च परम्परासम्बद्धं नित्यं घटत्वाद्येव सामान्यं प्रत्यासत्तिः। परम्परासम्बन्धेन तदज्ञाने अगतेः। सामान्यं खलु येन सम्बन्धेन ज्ञायते तेन सम्बन्धेन

अधिकरणानां प्रत्यासत्तिरिति स्वीकर्तव्यम्। अन्यथा समवायेन घटत्व-प्रकारकचाक्षुषोत्तरं कालिकसम्बन्धेन घटत्वाश्रययावद्विषयकचाक्षुषापत्तिः। विषयतासम्बन्धेन घटत्वाश्रयज्ञानादिचाक्षुषापत्तिश्च। सामान्यस्यैव प्रत्यासत्तित्वस्वीकारे तद्घटनाशानन्तरं तद्घटवतः स्मरणे जाते स्मरण-प्रकारीभूतघटस्याभावात् तद्घटरूपप्रत्यासत्त्या सकलतद्घटवद्भानं न स्यात्।

किञ्चेन्द्रियसम्बद्धविशेष्यके घट इति ज्ञाने जाते परदिने इन्द्रियसम्बन्धं विनापि तादृशज्ञानप्रकारीभूतसामान्यस्य सत्वात् घटचाक्षुषापत्तिः। अतः सामान्यज्ञानं प्रत्यासत्तिः। न तु सामान्यमिति।

एतन्मते निर्विकल्पकसाधारणं स्मृतिसाधारणं च सामान्यविषयक-ज्ञानत्वं प्रत्यासत्तितावच्छेदकम्। तथा च निर्विकल्पकोत्तरं स्मरणोत्तरं च सामान्यलक्षणाजन्यज्ञानमेव तेषामिष्टम्। प्राचीनमते तु निर्विकल्पकोत्तरं ज्ञानप्रकारीभूतसामान्याभावेन, स्मरणोत्तरं च तदिन्द्रियजन्यज्ञानप्रकारी-भूतसामान्याभावेन न सामान्यलक्षणाजन्यं ज्ञानम्। अयं घट इति लौकिक-प्रत्यक्षोत्तरमेव घटत्वप्रत्यासत्तिलाभेन अलौकिकप्रत्यक्षोत्पत्तिः। नव्यमते तु निर्विकल्पकोत्तरमपि। अतः एकक्षणविलम्बः प्राचीनमते भवति।

परन्तु अतीतादिलिङ्गकानुमितिं प्राचीना यथा नाङ्गीकुर्वन्ति ज्ञायमान-लिङ्गाभावात्, एवमेव अतीतसामान्यप्रत्यासत्त्यभावेन तज्जन्यालौकिक-प्रत्यक्षमपि नाङ्गीकुर्वन्तीति प्रथमदूषणं तत्पक्षेऽलग्नकम्। परदिने जातज्ञानीयविशेष्यतायाः सामानाधिकरण्यसमान-कालीनत्वोभयसम्बन्धेन

इन्द्रियसम्बन्धविशिष्टत्वाभावेनैव सामान्यप्रत्यासत्त्यलाभेन नालौकिक-प्रत्यक्षापत्तिरिति द्वितीयमपि दूषणमलग्नकम् ।

ननु प्राचीनमते चैत्रीयज्ञानविषयसामान्यप्रत्यासत्त्या मैत्रस्य तदाश्रयालौकिकप्रत्यक्षापत्तिः । अतस्तत्पुरुषीयज्ञानविषयसामान्यं तत्पुरुषीय-तदाश्रयप्रत्यक्षे जननीये प्रत्यासत्तित्वेनाङ्गीकरणीयमिति गौरवम् । नव्यमते तु पुरुषनिष्ठप्रत्यासत्त्या हेतुत्वात् न तत्पुरुषीयत्वनिवेशापेक्षा । मैवम् । नवीनमते पुरुषनिष्ठप्रत्यासत्त्या कार्यकारणभावो ह्येवं वक्तव्यः- समवाय-सम्बन्धेन सामान्याश्रययावद्व्यक्तिविषयकप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति समवायसम्बन्धेन सामान्यविषयकज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रत्यासत्तिविधया कारणमिति । परन्त्वेतत्पक्षे यावद्व्यक्तिविषयकत्वस्य कार्यतावच्छेदक-कोटौ, सामान्यविषयकत्वस्य च कारणतावच्छेदककोटौ निवेशनेन विषय-भेदेन कार्यकारणभावानन्त्यम् । प्राचीनमते यद्यपि पुरुषभेदेन कार्यकारण-भावानन्त्यं तथापि नवीनानामपि तदावश्यकम् । एवञ्च स्वीयप्रकारताश्रय-तद्धर्मवत्त्वसम्बन्धेन तत्पुरुषीयप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति स्वीयविषयताश्रय-तद्धर्मवत्त्वसम्बन्धेन तत्पुरुषीयज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रत्यासत्तितया कारणमिति नव्यैर्वक्तव्यमिति ।

ननु सामान्यप्रत्यासत्तौ किं मानम् ? यतो ह्यस्त्यत्र विषये विवादः । मीमांसकादयस्तां न मन्यन्ते । किन्तु तार्किकास्तामङ्गीकृत्य एवं सङ्गिरन्ते-

वह्निव्याप्तिग्रहस्तावत् सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्त्यैव सकलधूमविषय-कोऽङ्गीकार्यः । अन्यथा पर्वतीयधूमे पूर्वं व्याप्त्यग्रहेण कथं तत्स्मरणम्?

कथं च वह्न्यनुमानम् ? सामान्यप्रत्यासत्त्यङ्गीकारे तु चक्षुषा महानसीयधूमदर्शनकाल एव पर्वतीयादिसकलधूमा अपि धूमत्वेन प्रत्यक्षगोचरा भवन्ति। व्याप्तिश्च तन्निष्ठतया गृहीता भवति। तत्र सकलधूमैः सहेन्द्रियस्य संयोगादिलौकिकसन्निकर्षाभावेन तद्विशेष्यकप्रत्यक्षे च तदिन्द्रियसन्निकर्षस्य हेतुत्वेन तदर्थमलौकिकः सामान्यलक्षणः सन्निकर्ष उपेयः।

किञ्च गोशब्दस्य सर्वगोव्यक्त्युपसंहारेण शक्तिग्रहं विना गोशब्देनापूर्वगोव्यक्तिधीर्न स्यात्। अतः एकस्यां गोव्यक्तावुपदेशेन शक्तिग्रहकाले गोत्वेन सकलगोव्यक्तयोऽप्यवश्यं भासेरन् । तदर्थं इन्द्रियसम्बद्धगोव्यक्तिनिष्ठगोत्वसामान्यस्य सकलगोव्यक्तिभानप्रयोजकत्वमङ्गीकरणीयम्।

अत्र मीमांसका एवमाहुः -

यद्यपि व्याप्तिग्रहकाले महानसीयधूमवृत्तितयैव व्याप्तिर्गृह्यते । न पर्वतीयधूमवृत्तितयापि । पर्वतीयधूमस्य तदा चक्षुषाऽग्रहणात्। तथापि पर्वतीयधूमे व्याप्तेः स्मृत्यात्मक उपनयः सम्भवति। यदवच्छेदेन यद्ग्रहः तद्धर्मवत्त्वज्ञानस्य तदुपनयहेतुत्वाङ्गीकारात्। यद्वा व्याप्तिस्मृतिप्रकारेण धूमत्वेन पक्षवृत्तिधूमज्ञानादेवानुमितिः स्वीक्रियते । व्याप्तिपक्षधर्मताज्ञानयोरेकप्रकारत्वमात्रमपेक्षितम् । न पुनरेकविषयत्वमपि । न च विनिगमकाभावाद् वैपरीत्यं किं न स्यादिति वाच्यम्। सत्यप्येकविषयत्वे भिन्नप्रकारकव्याप्तिपक्षधर्मताज्ञानाभ्यामनुमित्यनुत्पादस्यैव विनिगमकत्वात्। एवमेव शक्तिज्ञानवाक्यार्थज्ञानयोरपि एकप्रकारत्वेनैव सर्वनिर्वाहे न सामान्यप्रत्यासत्त्यावश्यकतेति।

तार्किकाः पुनराहुः - वह्निमानित्यनुमितिर्विशिष्टज्ञानरूपा विशेषण-ज्ञानसाध्या। तदर्थं विशेषणीभूतस्य पर्वतीयवह्नेः महासनीयवह्निप्रत्यक्षकाल एव भानमङ्गीकरणीयम्। तच्च सामान्यप्रत्यासत्तिं विना न सम्भवति।

अत्रापि मीमांसका वदन्ति- वह्निमानित्यनुमितेर्विशिष्टवैशिष्ट्यावगाहितया विशेषणतावच्छेदकप्रकारकमानसाध्यत्वेनैवोपपत्तौ विशेषण-ज्ञानसम्पादनायासो न कार्यः। न वा सामान्यप्रत्यासत्तिरङ्गीकार्या। ननु वह्निमानित्यनुमितेर्विशेषणज्ञानसाध्यत्वानङ्गीकारे अयं गौरिति विशिष्ट-ज्ञानस्यापि तन्नाङ्गीक्रियेत। तत्र युगपद् विशेषणे विशेष्ये चेन्द्रियलौकिक-सन्निकर्षवशादेव विशिष्टगोचरप्रत्यक्षोपपादनसौलभ्यात्। बाढमिति चेत् निर्विकल्पकासिद्धिप्रसङ्गः। विशिष्टज्ञानस्य विशेषणसाध्यत्वनियमेनानवस्थाभिया खलु निर्विकल्पकज्ञानमङ्गीक्रियते । एवञ्चानुमितिशाब्द-योर्विशिष्टज्ञानत्वेन विशेषणज्ञानसाध्यत्वमावश्यकमिति तदर्थं सामान्य-प्रत्यासत्तिरिति। न चानुमानादेव विशेषणज्ञानं सम्पादनीयम्। तस्याप्यनु-मानस्य विशेषणज्ञानजन्यत्वेनानवस्थानात्। मैवम्। अनुमितेर्विशिष्ट-मानत्वेऽपि साध्यविशेषणकत्वनियमाभावेन साध्यज्ञानसाध्यत्वाप्राप्तेः। न च परामर्शस्य पक्षविशेष्यकत्वेनानुमितेरपि पक्षविशेष्यकत्वमेवेति वाच्यम्। जन्यजनकज्ञानयोः समानविशेष्यकत्वनियमे मानाभावात्। एवञ्च विशेषणज्ञानाभावेन न साध्यविशेषणकानुमितिः, अपि तु साध्यविशेष्य-कानुमितिरेव प्रथममुत्पद्यते। तदुत्तरं सिषाधयिषासत्वे तद्विशेषणकानु-मितिरिष्यताम्। अस्तु वानुमितेर्पक्षविशेष्यकत्वनियमः। तथाप्यनुमाना-दिना विशेषणज्ञानमस्तु। न सामान्यप्रत्यासत्त्या। न चानवस्था। पर्वतो

वह्नित्ववान् धूमादित्यादिना परम्परासम्बन्धेन वह्नित्वप्रकारकानुमिते-रेवोत्पत्तिरङ्गीक्रियते। वह्नित्वं च प्रागेवावगतमिति नानवस्था। अतो न सामान्यप्रत्यासत्त्यपेक्षा । नचैवं विशेषणतावच्छेदकप्रकारकविशेषण-ज्ञानाभावेन विशिष्टवैशिष्ट्यमानरूपानुमितिर्न स्यादिति वाच्यम् । विशेषणतावच्छेदकप्रकारत्वेनैव हेतुत्वात्। तत्र विशेषणगोचरत्वस्यापि निवेशे गौरवात् । नन्वनुमानेन विशेषणज्ञानमित्यपि क्लिष्टा कल्पना। मैवम्। विशेषणज्ञानाभावेन तदर्थं कस्यचित् कल्प्यत्वेऽनुमानमेव कल्प्यते, अन्यत्र क्लृप्तत्वात्। न त्वपूर्वा सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिरिति।

तार्किका आहुः- सामान्यप्रत्यासत्त्यभावे सुखेच्छा नाम न स्यात्। सिद्धे इच्छाविरहात् असिद्धस्य ज्ञानाभावात्। तस्मात् सुखत्वसामान्य-प्रत्यासत्त्या ज्ञातेषु सर्वेषु सुखेषु सिद्धं विहायासिद्धे इच्छा सुवचेति।

अत्र मीमांसका आहुः। असिद्धस्याज्ञानेऽपि सिद्धज्ञानादेवासिद्धे इच्छा सम्भवति । न चातिप्रसङ्गः । समानप्रकारकत्वेन ज्ञानेच्छाकृतीनां कार्यकारणभावात्। न चेदं रजतमिति ज्ञानेन अरजतेऽपि रजतत्वप्रकारि-केच्छा स्यादिति वाच्यम् । इष्टापत्तेः । अत एवारजतस्थलेऽपि रजत-भ्रमादिच्छा। शुक्तौ रजतार्थिप्रवृत्त्यनुरोधेन तदङ्गीकारावश्यकत्वात्। अस्तु वा समानविषयत्वेन ज्ञानस्येच्छाजनकता । तथाप्यनागतसुखादेरनु-मानेनाप्युपपत्तेस्तदर्थं सामान्यप्रत्यासत्तिकल्पनमनुचितमेव। क्लृप्तेनैवोप-पत्तावक्लृप्तकल्पनानवकाशात्।

तार्किकाः पुनरेवमाहुः - सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्त्यनङ्गीकारे धूमादौ

वह्न्यादिव्यभिचारसंशयो दुरुपपादः। महानसीये हि धूमे वह्निव्याप्तिर्निश्चिता। पर्वतीयादिधूमे पुनरज्ञानादेव व्यभिचारसंशयाभावः। सामान्यप्रत्यासत्त्यङ्गीकारे तु तयैव सकलधूमोपस्थितेः पर्वतीयधूमे विशेषादर्शनात् संशयो युक्त इति।

ननु सामान्यप्रत्यासत्त्यभावेऽपि अनुमानादेव पर्वतीयादिधूमज्ञानं युक्तम्। नचानुमानावतारस्य व्याप्तिज्ञानादिसापेक्षतया विलम्बः स्यादिति वाच्यम्। अविलम्बेन व्यभिचारसंशय इत्यत्र मानाभावात्। यतो हि सर्वत्र न तावत् तत्संशयः। क्वचित् कोटिस्मरणादिविरहस्यापि सम्भवात्। यत्र तत्संशयस्तत्र प्रसिद्धधूमे व्याप्तेर्निश्चितत्वात् अप्रसिद्धधूमज्ञानजनकं किञ्चित् कल्प्यमानमनुमानमेव भवेत् क्लृप्तत्वात्। न प्रत्यासत्तिरक्लृप्तत्वात्। नचेन्द्रियजन्येऽप्रसिद्धधूमविशेष्यकसंशये तत्पूर्वं विशेष्यप्रत्यासत्त्या भाव्यमिति वाच्यम्। बहिरिन्द्रियजन्ये तस्या आवश्यकत्वेऽपि मानसे तदभावात्। अस्य संशयस्य मानसत्वाङ्गीकारेणादोषात्। न च चक्षुराद्यन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वं दोषः। अतीन्द्रियविशेष्यकसंशयवत् चक्षुराद्यन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वस्य सहचारादिसाधारणधर्मदर्शनोपक्षीणत्वात्। नचैवं चक्षुरादेः सर्वत्र साधारणधर्मदर्शनोपक्षीणतापत्तिः। प्रत्यासत्तिस्थले तस्य हेतुत्वे बाधकाभावात्। प्रकृते तदभावस्यैव बाधकत्वात्।

मैवम्। प्रत्यासत्त्यभावे इन्द्रियस्य साधारणधर्मदर्शनोपयोगितयाऽन्यथासिद्धिः। अन्यथासिद्धौ च इन्द्रियजन्यत्वाभावेन प्रत्यासत्त्यभाव इत्यन्योन्याश्रयात्। ननु ज्ञानमेव प्रत्यासत्तिरस्तु। न सामान्यमिति चेन्न।

बहिरिन्द्रियस्योपनीतविशेषणकज्ञानं प्रत्येव सामर्थ्यम् । न तूपनीत-विशेष्यकज्ञानं प्रति । अत एवोपनीतं सौरभ्यं चन्दनांशे विशेषणतयैव चाक्षुषज्ञाने भासते ।

ननु प्रसिद्ध एव धूमे 'धूमत्वं वह्निव्यभिचारिवृत्ति न वा' इति संशयाहितो व्यभिचारसंशयोऽस्तु । मैवम् । प्रसिद्धधूमेऽव्यभिचारनिश्चयेन धूमत्वे व्यभिचारिवृत्तित्वसंशयानवकाशात् । अन्यथा अयं घट इति ज्ञानानन्तरं घटत्वमेतद्वृत्ति नवेति संशयापत्तेः । ज्ञाने प्रामाण्यनिश्चयेऽपि ज्ञानत्वं प्रमाणवृत्ति नवेति संशयादेव ज्ञाने प्रामाण्यसंशयापत्तेः संशयानुपपत्तेर्न परतस्त्वसाधकत्वमित्यापत्तेश्च । नच समानप्रकारकनिर्णयस्य संशय-विरोधितया तत्तद्धूमत्वेन व्याप्तिनिश्चयेऽपि धूमत्वेन संशयः स्यादिति वाच्यम् । इदंपर्वतत्वेन वह्निनिश्चयेऽपि पर्वतत्वेन तत्संशयप्रसङ्गात् । न चैवं धूमवत्त्वेन वह्निमत्वनिश्चये धूमवद्विशेषे पर्वते वह्निसंशयो न स्यादिति वाच्यम् । एवं सामान्याकारेण निश्चिते विशेषाकारेण संशयोपपादनेऽपि विशेषतो निश्चिते सामान्यतः संशयस्यानुपपादनात् । इति ।

२. ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्तिः

अलौकिकविषयतासम्बन्धेन प्रत्यक्षं प्रति विषयतासम्बन्धेन ज्ञान-लक्षणाप्रत्यासत्तिरपि हेतुः । अत एव सुरभिचन्दनमिति चाक्षुषज्ञाने सौरभभानम् । यत्र धूमत्वेन धूलीपटलं ज्ञातं तत्र धूमत्वेन धूलीपटल-विषयकज्ञानप्रकारकः धूमज्ञानवानहमित्यनुव्यवसायोऽपि । अन्यथा सौरभेण सह चक्षुषः लौकिकसन्निकर्षाभावेन सौरभचाक्षुषाप्रसिद्ध्या तत्सामग्रीसमानकालीनसामान्यप्रत्यासत्त्यभावेन च सौरभभानं न

स्यात्। धूलीपटलेन सह मनसो लौकिकसन्निकर्षाभावेन स्वविषयधूमत्ववत्त्वसम्बन्धेन सामान्यप्रत्यासत्त्यभावेन चानुव्यवसाये तद्भानं न स्यात्।

ननु तद्धर्मप्रकारकतद्धर्माश्रययावद्विशेष्यकचाक्षुषं प्रति तद्धर्मप्रकारकतद्धर्माश्रयकिञ्चिद्विशेष्यकचाक्षुषसामग्री वा तद्धर्मावच्छिन्नप्रकारकतद्धर्मसमवायसमवायिकिञ्चिद्विशेष्यकचाक्षुषसामग्री वा सहकारिणी कल्प्यते। सौरभस्थले प्रथमसामग्र्या अप्रसिद्धत्वेऽपि द्वितीयायाः सम्भवेन तत्समानकालीनसौरभत्वज्ञानरूपसामान्यप्रत्यासत्त्यैव सौरभभानं भवतु। मैवम्। स्वीयप्रकारताश्रयतद्धर्मवत्त्वसम्बन्धेन प्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति स्वीयविषयताश्रयतद्धर्मवत्त्वसम्बन्धेन हि ज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रत्यासत्तिविधया कारणम्। सौरभत्वज्ञानमुक्तकारणतावच्छेदकसम्बन्धेन सौरभे वर्तते, न तु सौरभत्वे अतः कथं तद्भानम्? यद्यपि सौरभत्वज्ञानकार्यतावच्छेदकं सौरभत्वप्रकारकसौरभज्ञानत्वमेवेति सौरभत्वभानमावश्यकम्। तथापि प्रत्यक्षे सन्निकृष्टस्यैव भानमिति नियमेन सन्निकर्षाभावे सौरभत्वभानानिर्वाह एव। किञ्चोक्ते चाक्षुषे सौरभत्वं स्वरूपतो भासते। प्रमेयत्वादिसामान्यलक्षणया प्रमेयत्वेन सौरभत्वभानसम्भवेऽपि स्वरूपेण तद्भानासम्भव एव।

३. योगजधर्मलक्षणा प्रत्यासत्तिः

योगी द्विविधः युक्तो युञ्जानश्चेति। तत्राद्यस्य योगजधर्मसहायेन मनसा आकाशपरमाण्वादिनिखिलपदार्थविषयकं मानसप्रत्यक्षं भवति.। तत्तदिन्द्रियैश्च तत्तदिन्द्रिययोग्यं वस्तु भूतभाव्यादिसमस्तं गृह्यते। द्वितीयस्य चिन्ताविशेषोऽपि सहकारीति।

न्यायदर्शने अलौकिकप्रत्यक्षम्

(हयवदनपुराणिकानां प्रवन्धे चर्चा)

श्रीविश्वेशतीर्थश्रीपादाः - महानसीयधूमे व्याप्तिज्ञानानन्तरं अपूर्वधूमज्ञाने सति व्याप्तिसन्देहो भवति वा न वा ?

पुराणिकाः - सन्देहो भवति । सन्देहो न जायेत, इत्यापत्तिः तार्किकैः क्रियते। मण्यादिषु सर्वेषु ग्रन्थेषु एवमेव वर्तते । अतः सन्देहनिर्वाहार्थं सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिरङ्गीकरणीया ।

श्रीविश्वेशतीर्थश्रीपादाः - सामान्यलक्षणाप्रत्यसत्त्यभावे मीमांसकमते क्वचित् धूम एव व्याप्तिज्ञानं जायते । सर्वेषु धूमेषु व्याप्तिज्ञानं न जायते । तथा चान्यत्र धूमे व्याप्तिज्ञानाभावात् सन्देहो जायते । नैयायकिमते तथाऽवकाशो नास्ति ।

पुराणिकाः - सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्त्यनङ्गीकारे धूमादौ वह्निव्यभिचार-संशयः दुरुपपाद इत्यापाद्यते । महानसीयधूमे वह्निव्याप्तिर्निश्चिता । पर्वतीयधूमे धर्मिज्ञानाभावादेव व्यभिचारसंशयाभावः । सामान्यलक्षणा-प्रत्यासत्त्यङ्गीकारे तु तयैव सकलधूमोपस्थितेः पर्वतीयधूमे विशेषादर्शनात् संशयो युक्त इति ।

⌘ ⌘ ⌘

ABHINAVA ANYATHAKHYATI
Some Observations

Srinivasa Rao
Professor of Philosophy
Bangalore University
Bangalore - 560 056

There have been two major reactions to Anirvacaniya khyati of Advaita which regards the object of erroneous cognition as "neither real nor unreal' (sadasadvilakshana). While the Visistadvaitin's Satkhyati reacted by holding the object of erroneous cognition to be real. Dvaitin's Abhinava Anyathakhyati reacted by holding the object of erroneous cognition to be unreal. As the very name suggests, it is a new version of Anyathakhyati of Naiyayikas with this difference that while in the regular Anyathakhyati the object of error is real, it is unreal here. In Dvaita two categories alone are admitted, the real and unreal, and while the visistadavaitin puts the object of erroneous cognition in the category of the real, the Dvaitin chooses to put in the category of the unreal. That is, the Sadasadvilakshana of the Advaitin is treated to be the same as sat in Satkhyati and it is treated to be the same as asat in Abhinava Anyathakhyati. Therefore, exactly in the manner of the Advaitin who treats the sadasadvilakshana as experienced, the Dvaitin treats the asat (of the illusion) as experienced. Madhva says: ""It cannot be said that there is no cognition of the unreal even in illusion" (Na ca asato bhrantavapi pratitirnastiti vacyam, (Srimadvishnutattvavinirnaya, p.33)

Perhaps in conscious opposition to Gaudapada who asserts that the unreal does not figure even in illusion (see Mandukyakarika, 3.28). Madhva clearly identifies "mithya' with "abhava' is the same as "asat' for him.

Therefore he defines illusion as the cognition of the non-existent as the existent or of the existent as non-existent (Asatah sattvapratitih sato asattvapratitiriti anyatha-pratitereva bhrantitvat, (Ibid. P. 33). He also maintains as indicated above that there is a cognition of the non-existent in illusion (bhrantavapi asato pratitih). Thus it is clear that for Madhva the "cognition of the unreal' (asatpratiti), the "cognition of the illusory' (mithyapratiti) and the "cognition of the non-existent' (abhavapratiti) are one and the same. His argument seems to be that since what is described as "mithya' by the Advaitin is something definitely cognized even according to the Advaitin himself, and since this "mithya' is something non-existent (abhava) and since this "nonexistent' is the same as unreal (asat), something "unreal' is illusion. According to him only what is real and what is unreal are cognized by all (sadasatordvayoreva sarvairanubhuyamanatvat, Ibid. p.34). Madhva's argument clearly rests on his identification of the "illusory' with the "unreal' both of which he regards as non-existent.

But are the "unreal' and the "illusory' really the same? At least for Sankara the "unreal' and the "illusory' are quite different and in his system the "illusory' (or the "sadasadvilaksana', as his followers named it) is not

reducible to the unreal (asat) although the same cannot be said of some later Advaitins. For Sankara, only the illusory is capable of being experienced and the unreal is absolutely non-existent and, for that very reason, cannot be an object of experience. He says: ""What does not exist is not experienced, like the horns of a hare" (Yannasti tannopalabhyate yatha sasavisanadi, Taittiriyopanisadbhasya, 2.6). If the silver is experienced in an illusion, then that very experiencing of it bars us from holding it to be unreal. If the unreal can also be experienced, then it should be possible to experience a skyflower and identify its colour, smell and shape. But in reality a sky-flower never appears in our experiences to ever enable us to smell it or notice its colour and shape. It never appears to anyone at anytime, in any place or in any substratum. In sharp contrast to this, the illusory silver does appear to someone at some time and place and in some substratum like a shell. In so far as it clearly appears in this manner, it msut be held to be distinct from the sky-flower that never appears in this way. The precise distinction between sky-flower and illusory silver is this capacity for non-appearance and appearance respectively in our experience. Hence this vital distinction between "asat' and "mithya' is clearly made in Sankara's thought. But yet Madhva and his followers persistently identify the "illusory' with the "unreal' and the "nonexistent'.

Does this mean that Madhva and his followers are guilty of misrepresenting Advaita? Although the standpoint of

Advaita is next only to the Madhyamika in its proven character of being misunderstood by its critics and some times even by a few of its followers, at least the present misunderatanding of the notion of "mithya' by the dvaitin seems to be due to certain developments within Advaita itself. This becomes clear from a systematic perusal of Advaita literature subsequent to Sankara.

Prakasatman, while commenting on pancapadika, seems to have first introduced the idea of that the illusory silver is really absolutely non-existent at all the three times of past, present and future ('traikalyabhava', see Pancapadika p.124). He also says, while explaining Karika 1.22 of his own Istasiddhi that in the context of that Karika the word "asat' indicated the :"indescribable' (Asachchabdenatra anirvacaniyam vivaksitam, p. 136). His idea of "traikalyabhava' is the nucleus of a letter, and a very celebrated, definition of illusoriness as the characteristic of an object which is the counter-correlate of negation in all the three times in the place where it appears (pratipannopadhau traikalikanisedhapratiyogitvam mithyatvam) and this definition is offered by Narsimhasrami while he comments on the above passage of Prakasatman (see pancapadikavivarana. p. 122). This view that the illusory silver is something that is eternally negated in its locus, the shell, seems to have led or misled Madhva to conclude that it was "asat' since asat is also something that precisely does not exist in the past, present and future i.e., it is something always "nonexistent'.

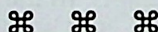
Although both "mithya' and "asat' are entities that do not exist at any time according to the Advaitin, yet they cannot be regared as identical since what is mithya, for example "shell-silver' (suktirajata), clearly appears in a locus unlike asat, for example the round square, which appears nowhere. Therefore this notion of "mithya' as "counter-correlate of negation in all the three times' (traikalika-nisedhapratiyogi) brings the "illusory' dangerously close to "absolute non-existence'. Added to this, some of the post-Sankaraties sometimes spoke as if the sadasadvilaksana' was really only "asat'. Under such circumstance the distinction between an absolute non-existent that appeared in our experience (mithya) and another that did not, and also could not, appear (asat) indeed become quite tenuous, particularly when some post-Sankaraties came to uphold the thesis of ilusoriness itself being illusorty (mithyatvamithyatva). It is this situation that seems to have led Madhva to an attempt at assimilating "mithya' into "asat'. Since "non-existence' (abhava) is believed to be clearly a matter of experience and since "mithya' (which is also experienced, like non-existent) is accounted for in terms of "non-existence in three times' and since an entity characterized by such abhava is totally non-existent, "mithya' appears to have been regarded by the Dvaitin as the "experiencing of the non-existent'(abhavapratiti or "asatpratit). Thus, the Dvaitin's conclusion that "mithya' is the same as what is absolutely non-existent or "asat' is very much due to the way the notion of "mithya' itself has been explained and explilcated

by post-Sankaraties themselves and it is not an exclusive invention by the dvaitin.

But, this conclusion of Dvaitin that what is absolutely non-existent is the object of an erroneous cognition does not appear to be very satisfactory. If the term "pratiti' should be understood in the sence of a cognition or an experience, then there is clearly an experience of silver in illusion and if this silver is admitted to be absolutely non-existent, then the Dvaitin can justifiably hold that it is a case of the non-existent appearing as existent (asatah sattvapratitih). But even granting this, it has to be conceded that the round-square does not appear in anyone's experiences and since "the roud-square' is an absolutely impossible entity in the sense that its existence is logically impossible, it is an "asat' that cannot appear in anyone's experiences either as an existent or as a non-existent. Thereforef if the Dvaitin holds that "asat' can appear in one's experience of an illusion, since this "asat' includes what is logically impossible, he must concede either that what is logically impossible can also appear in one's perceptions (which would be absurd) or admit that "logically impossible entities' like square-circles are different in nature from entities like illusory silver etc. which appear in illusions. In the latter case that Dvaitin would be obliged to concede a division of "asat' into "asat which cannot appear in any experience' (like the roud-square) and "just plain asat' like shell-silver which does appear as existent in our experiences.

But that would virtually amount to admitting the very distinction that the Advaitin has all along been making between "asat' and "sadasadvilaksana'. If the Dvaitin refuses to allow the division of asat in the above manner, the only way open to him is to maintain that all asat entities can enter into our experiences i.e., he has to concede that a roud-square can also be genuinely cognized in one's experiences. Not only that, since the Dvaitin is not willing to admit anything like the "sadasadvilakshana' he should perforce accommodate both "illusory silver' and "the round-square' in the same category of asat and then he would be obliged to explain why illusory silver alone appears in our experiences while the round-square never does, although they both belong absolutely to the same category.

The characteristic feature of what is truly "asat' is that it never figures in our experiences in any way. It is a pure category of thought. That is why Gaudapada said that the barren woman's son is not born only in reality but is not born even in illusion (Vandhya putro na tattvena mayaya vapi jayate, Mandukyakarika, 3.28). Such an entity should not be mixed up with what is experience by us, but this is what precisely done in the Abhinava Anyathakhyati.



अभिनवान्यथाख्यातिः

(कर्णाटकभाषायाः भाषान्तरितो भागः)

- डि. प्रह्लादाचार्याः

श्रीनिवासराव्महोदयाः स्वकीये प्रबन्धे तार्किकप्रक्रियया विषयान् सङ्गृहीतवन्तः । अत्र अनिर्वचनीयख्यातिपदेन अद्वैतिनां भ्रमो विवृतो वर्तते । भ्रमविषयीभूतः पदार्थः न परमार्थसन् । नापि व्यावहारिकसन् । किन्तु अनिर्वचनीयः । अद्वैतिनां अनिर्वचनीयख्यातिविरुद्धतया विशिष्टाद्वैतिनः सत्ख्यातिं, द्वैतिनोऽसत्ख्यातिं चोररीचक्रुः। विशिष्टाद्वैतमते भ्रान्तिविषयीभूतः पदार्थः सत्यः । द्वैतमते तु भ्रमविषयीभूतं सर्वथाऽसत् । अत्यन्तासत् इति यावत् । अद्वैतिनः परं सदसद्विलक्षणमनिर्वचनीयमिति वदन्ति । तथा च तेषां मते भ्रान्तिविषयः न सन् । नापि असत् । किन्तु एतद्द्वयविलक्षणः ।

श्रीमध्वाचार्याः, स्वकीये विष्णुतत्त्वनिर्णयाख्ये ग्रन्थे स्वकीयाभिनवान्यथाख्यातिनिरूपणसन्दर्भे 'असतः सत्त्वेन प्रतीतिः, सतः असत्त्वेन प्रतीतिरेवान्यथाख्यातिः' इत्याहुः । तत्रासतः प्रत्यक्षानुभवविषयत्वमस्ति वा नेति प्रश्नः । परन्तु आचार्याणां दृष्ट्या असतोऽपि भ्रान्त्यात्मकप्रतीतिविषयत्वमस्ति । तथा च तेषां वचनम् - 'न चासतो भ्रान्तावपि प्रतीतिर्नास्तीति वाच्यम्' इति । अत्र विष्णुतत्त्वनिर्णये 'मिथ्याशब्दः अभाववाची' इति वाक्यमस्ति। 'मिथ्याभूतः, अभावः' इति अनर्थान्तरमिति मध्वाचार्याणामाशयः । तथा च ज्ञानविषयीभूतोऽर्थः सदसदन्यतरो

भवेत्। एतद्विलक्षणः न ज्ञानगोचर इति तेषां मतम्। तथा च तेषां वचनम्- 'सदसतोः द्वयोरेव प्रतीयमानत्वात्' इति।

तत्र भ्रान्तिविषयवस्तुवाचको मिथ्याशब्दवाच्यं वस्तु, असद्वा तद्भिन्नं वेति मुख्यः प्रश्नः। शङ्कराचार्यास्तु मिथ्याशब्दवाच्यं भ्रान्तिविषयीभूतं वस्तु नासत् न वा सत्। किन्तु तद्भिन्नमनिर्वचनीयमिति वदन्ति। यतो मिथ्याशब्दस्तन्मतेऽनिर्वचनीयवाचकः। तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्ये ते एवं वदन्ति 'यन्नास्ति तन्नोपलभ्यते यथा शशविषाणादि' इति। असतः शशविषाणादेः प्रतीतिविषयत्वाभावात्, भ्रान्तौ प्रतीयमानं शुक्तिरजतादिकं नासत्, किन्तु अनिर्वचनीयमिति तेषामाशयः।

अत्र प्रश्नस्त्वयम्। असतः प्रतीतिविषयत्वं नास्तीति सर्वैरप्यभ्युपेयम्। अन्यथा गगनकुसुमं कुतोऽस्मत्प्रतीतिगोचरं न भवति? गगनकुसुम-भ्रान्तिः कुतो नोत्पद्यते ? शुक्तौ रजतभ्रान्तिः भवति। न पुनः गगन-कुसुमभ्रान्तिः। गगनकुसुमं, तद्रूपं, तद्गन्धः, तदाकारः एतेषां प्रतीतिः कस्यापि न भवतीत्येतत् कुतः ? तथा च असत्त्वेन सम्प्रतिपन्नं गगनकुसुम-वन्ध्यापुत्रादिकमस्मदादिप्रत्यक्षानुभवविषयः न भवति। अथापि शुक्ति-रजतादिकं भ्रान्तिरूपप्रतीतिगोचरम्। तथा च 'मिथ्याशब्दस्त्वभाववाची' 'अनिर्वचनीयमसत्यम्' इति वदतां द्वैतिनामाशयः कः ? अद्वैतसिद्धान्तः तैरन्यथाज्ञातः किम् ? अस्येदं कारणम्। अद्वैतमते एव नवीनाद्वैतिभिः मिथ्यात्वपदार्थविवरणं कृतम्। पञ्चपादिकाविवरणे प्रकाशात्मयतयः मिथ्याशब्दार्थः त्रैकाल्याभावापन्नो वर्तत इति वदन्ति। तथा च भ्रान्ति-विषयीभूतमिथ्यापदार्थभूतशुक्तिरजतादिकं कालत्रयेऽपि नास्ति चेत्

अत्यन्तासदिति पर्यवसन्नम्। इष्टसिद्धिग्रन्थेऽपि अनिर्वचनीयपदविवरण-सन्दर्भे 'असच्छब्देनात्रानिर्वचनीयं विवक्षितम्' इति वाक्यमस्ति। तथा चासच्छब्दस्य अनिर्वचनीयार्थताङ्गीकारः आधुनिकाद्वैतिभिः कृतो वर्तते। एतादृशवाक्यैरेव भ्रान्ताः द्वैतिनः मिथ्येति शब्दस्य असदर्थतां कल्पयित्वाऽ-भिनवान्यथाख्यातिं स्वीकृतवन्तः प्रायेणेति।

परन्तु अद्वैतिनामभिप्रायानुसारेण मिथ्याभूतस्य असतश्च त्रैकालि-काभावप्रतियोगित्वरूपसामान्यधर्मः यद्यपि वर्तते। तथाऽपि न तयोरैक्यं वक्तुं शक्यते। वैधर्म्यस्यापि सद्भावात्। शुक्तिरजतं तु कस्मिंश्चिदधिष्ठाने शुक्त्याख्ये दृश्यते। तच्च मिथ्याभूतम्। अत्यन्तासद्भूतम्। 'वर्तुलचतुरस्रं' तु यद्यपि त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि। परन्तु कस्मिन्नपि आश्रये न भासत एव। तथा चानयोः कथमैक्यं वक्तुं शक्यम् ? यद्यपि शुक्तिरजतानुभवः क्वचित् स्यात्। परन्तु वर्तुलचतुरस्रानुभवः कस्यापि न भवति। तस्मात् यथा केवलमसतः शुक्तिरजतस्य वर्तुलचतुरस्रस्यात्यन्तासतश्च एतादृश-वैषम्यसद्भावेऽपि तदुभयमपि असदित्येवोच्यते। तथा मिथ्याशब्दः त्रैकालिकाभावप्रतियोगिवाचित्वेन उभयत्र प्रयुक्तः अद्वैतग्रन्थेषु दृष्टः। एवं चासतः शुक्तिरजतादेः भ्रान्तिरूपप्रतीतिविषयत्वसत्त्वेऽपि अत्यन्तासतः तादृशप्रतीतिविषयत्वं वक्तुं न शक्यत एव।

तथा च द्वैतिनां मतानुसारेण असद् द्विविधम्। एकमनुभवगोचरं केवलमसत्। अन्यदनुभवागोचरमत्यन्तासत्। परन्तु एवंप्रकारेण विभागे कृते द्वैतिभिः अद्वैतवादाभ्युपगमः कृतो भवति। यतः तेषां मतेऽप्येव-

मस्ति। अस्मदनुभवगोचरीभूतः त्रैकाल्याभावप्रतियोगी कश्चन पदार्थोऽस्ति। तादृशपदार्थाः अनिर्वचनीया इत्युच्यन्ते। सदसद्विलक्षणत्वं तेषां लक्षणम्। परन्तु अनुभवाविषयः त्रिकालनिषेधप्रतियोगी पदार्थ एव अत्यन्तासन्नित्युच्यते। एवमेवाद्वैतवादः। इमं वादं द्वैतिनः स्वीकुर्वन्त इव भासन्ते। एवं च अद्वैतमताभिप्रेतानिर्वचनीयख्यातिविलक्षणभूतः अभिनवान्यथाख्यातिवादः द्वैतिभिः कथमुपस्थाप्यत इति प्रश्नः अत्र प्रादुर्भवति।

प्रतिक्रिया

एवं श्रीनिवासराव्महाभागानामयं प्रबन्धः अत्यन्तं तर्कभूयिष्ठः। परन्तु तर्कशुद्ध वर्तत इति नाहमभिप्रैमि। ममाभिप्रायस्त्वयम्। अद्वैतग्रन्थेषु नैकधा व्याख्यातं मिथ्यात्वम्। परन्तु अन्ते सिद्धान्ततया तैश्च पञ्चधा मिथ्यात्वं निरूप्यते।

१. सदसद्विलक्षणत्वं मिथ्यात्वम्

२. प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम्।

३. ज्ञाननिवर्त्यत्वं मिथ्यात्वम्।

४. सद्विलक्षणत्वं मिथ्यात्वम्।

५. स्वाश्रयसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं मिथ्यात्वम्।

एवं तत्र नानाप्रक्रियाः वर्तन्ते। तत्रार्वाचीनाद्वैतिभिः व्याख्यातेषु मिथ्यात्वविवरणेषु कुत्रापि असतः, शङ्कराचार्याभिप्रेतानिर्वचनीयस्य च

वैषम्यं नैव त्यक्तम् । तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यादिषु ग्रन्थेषु शङ्कराचार्याः स्वाभिमतं मिथ्यात्वं विवृतवन्तः। मूलग्रन्थस्य विवरणानुगुण्येन, स्वाचार्यसिद्धान्ताभिप्रायाविरोधेनैव अर्वाचीनाद्वैतग्रन्थेषु विभिन्नरीत्या मिथ्यात्वप्रकारान् विवृण्वन्त आधुनिकाद्वैतविद्वांसः, अत्यन्तासतः अनिर्वचनीयस्य चैक्यं कुत्रापि न प्रत्यपीपदन्।

तथा च अत्यन्तासत् अनिर्वचनीयम् इत्यनयोः परिकल्पनेऽद्वैतिनां कदाऽपि भ्रान्तिर्नैव।

अत एव तन्निराकरणेऽपि द्वैतवादस्य स्पष्टं तयोः असङ्कीर्णस्वरूपज्ञानं अस्त्येव । तस्मात् अद्वैतवादिनां अस्पष्टविवरणेन 'मिथ्येति शब्दस्य असदर्थकत्वमभिप्रेतमद्वैतवादिभिः' इति द्वैतिनां भ्रान्तिः इति कल्पना निर्मूला।

परन्तु अत्र मुख्यांशस्त्वयम्। तार्किकरीत्या 'असाध्यम्' 'वस्तु' इत्येतत् विरुद्धम्। यद् वस्तु तत् तर्करीत्या साध्यं भवेत्। यच्च तर्करीत्याऽसाध्यं न तद्वस्तु भवितुमर्हति। तथा वर्तुलचतुरस्रमपि घटयितुं नैव शक्यते। वर्तुलत्वं यदि न तर्हि तस्य चतुरस्रत्वं स्यात्। चतुरस्रत्वं यदि न च तस्य वर्तुलत्वं भवति। एवं तर्कसम्बद्धतया वर्तुलचतुरस्राख्यवस्तुकल्पनं मनसि नैव भवेदेव। तथा गगनकुसुममपि। एवं वर्तुलचतुरस्रं तर्करीत्याऽसम्बद्धं भवति। तस्मात् तदत्यन्तासत् भवतु । न तथा शुक्तिरजतम् । तस्मात् तस्यात्यन्तासत्त्वेन परिगणनं न समञ्जसं भवतीति प्रबन्धे विद्यमानः अंशः।

परन्तु ममैवं भाति। शुक्तिरजतस्य वर्तुलचतुरस्रस्य च न भेदः। यतः यथा वर्तुलचतुरस्रं तर्करीत्या न घटते (Logically Impossible) तथा शुक्तिरजतमपि। 'इदं रजतम्' इत्यनुभवे प्रकारीभूतपदार्थे भ्रान्तिदशायां शुक्तीति पदप्रयोगः नास्माभिः क्रियते। तत्रानुभवकाले 'इदं रजतम्' इत्येव प्रयुज्यते। परन्तु 'नेदं रजतम्, अपि तु शुक्तिरेव' इति बाधबोधानन्तरं शुक्तिरजतमिति प्रयोगः क्रियते। तदर्थस्तु एतावत्कालपर्यन्तमहं शुक्तावारोपितं रजतं दृष्टवान्। शुक्तिमेव रजतमिति ज्ञातवानिति शास्त्रीयपरिभाषया शुक्तिरजतस्य विवरणं क्रियते। तथा च भ्रान्तावस्माभिः दृश्यमानं वस्तु शुक्तितादात्म्यापन्नं रजतम्। एवमेव वर्तुलचतुरस्रस्यापि विवरणं कर्तुं शक्यत एव। वर्तुलतादात्म्यापन्नं चतुरस्रमिति हि तदर्थः। तत्र वर्तुलतादात्म्यं चतुरस्रेऽत्यन्तासत्। तस्मादेव तत् तर्कप्रक्रियया न घटत इत्युच्यते। यदि शुक्तिरजतस्य वर्तुलचतुरस्रस्य च नास्ति विशेषः तर्हि रजतवत् वर्तुलचतुरस्रं कुतः न भ्रान्तौ प्रतीयत इति चेदुच्यते। भ्रान्त्युत्पत्तावधिष्ठानज्ञानमावश्यकम्। निरधिष्ठानकभ्रमायोगात्। 'इदं रजतम्' इति भ्रान्तिकाले इदमिति शुक्तिरूपाधिष्ठानज्ञानमस्ति। तथा, कदाचित् वर्तुलचतुरस्रभ्रमोऽपि भवितुमर्हति। तत्र '०' इति रेखाविन्यासं '□' रेखाविन्यासमिव यदि कश्चित् पश्यति तदा वर्तुलचतुरस्रभ्रमोऽपि भवेदेव।

इदं तु तत्रावधेयम्। शुक्तिरजतभ्रमः शुक्तिज्ञानवतः, रजतज्ञानवतः पुरुषस्य भवति। स पुरुषः भ्रमानन्तरं यदि बाधज्ञानवान् भवति तदा तस्य शुक्तिरजतपदप्रयोगेण तदर्थः यथा ज्ञायते, तथा वर्तुलचतुरस्र-

भ्रान्तिरपि वर्तुलज्ञानवतः, चतुरस्रज्ञानवतश्च पुरुषस्य भवेत्। स भ्रमानन्तरं बाधज्ञानवान् न भवति चेत् तदा तस्य वर्तुलचतुरस्रपदश्रवणेन वर्तुल-तादात्म्यापन्नचतुरस्रविषयकः बोधः भवत्येव । तथा च स पुरुषः शुक्तिरजतपदमिव वर्तुलचतुरस्रपदमपि प्रयुङ्क्ते । तत्राधिष्ठानज्ञानम्, अधिष्ठानासाधारणधर्माज्ञानम्, अधिष्ठानस्यारोप्यमाणस्य च सादृश्य-ज्ञानम्, अस्ति चेत् भ्रान्तिर्भवति । तथा चात्यन्तासतः शुक्तिरजतस्य वर्तुलचतुरस्रस्य च न व्यत्यासः । मध्वाचार्याणां रीत्या एतादृशं वस्तु अत्यन्तासदिति उच्यते। त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि अत्यन्तासत्, तादृश-निषेधप्रतियोगित्वमेवात्यन्तासत्त्वम् । परन्तु अद्वैतमते मिथ्यात्व-निर्वचनसन्दर्भे प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं तदिति निरु-क्तम् । अत्रत्यप्रतिपन्नोपाधिर्नाम आश्रयत्वेन प्रतिपन्न इत्यर्थः । तथाच रजतभ्रमे रजतस्याऽश्रयत्वेन ज्ञायमाना शुक्तिरेव प्रतिपन्नोपाधिः । तत्र शुक्तौ त्रिकाले यन्नास्ति तन्मिथ्या । मिथ्यैव अत्यन्तासदिति तल्लक्षणाभिप्रायः।

तथा च सर्वत्र भ्रान्त्युत्पत्तावधिष्ठानमावश्यकम्। निरधिष्ठानका भ्रान्तिः कुत्रापि नोपलभ्यते । नोत्पद्यते च । एवञ्च कुत्रचित् अत्यन्तासतः भ्रमात्मकानुभवः न भवतीत्यत्र तत्राधिष्ठानानुपलब्धिरेव कारणमिति ब्रूमः। यत्राधिष्ठानज्ञानं साधारणधर्मज्ञानं च भवेतां तत्र भ्रान्तिरुत्पद्यत एव । एतत् वर्तुलचतुरस्रस्थलेऽपि समानम् । तथा च भ्रान्तिविषयीभूतं शुक्तिरूप्यादिकं कालत्रयेऽपि अत्यान्तासत्, तर्कबाध्यं च । तथा वर्तुलचतुरस्रादिकमपि समानम्।

हरिदासाचार्याः - श्रीनिवासराव्महोदयानामाशयस्त्वयम् - 'असत् न प्रतिभाति' इत्यस्य शुक्तौ रजतं न भातीति न तेषामभिप्रायः। रजतं क्वचित् सत्यम्। शुक्तिरपि सत्या। सत्यायां शुक्तौ क्वचित् सत्यं रजतं भाति। परन्तु वर्तुलचतुरस्रं प्रपञ्चेऽविद्यमानं वस्तु। अन्यत्र वर्तुलचतुरस्रभ्रान्तिः नोत्पद्यत इत्यस्य, त्रिभुजं दृष्ट्वा 'इदं वर्तुलचतुरस्रम्' इति भ्रमो न भवतीति भावः। वर्तुलं दृष्ट्वा चतुरस्रमिति, चतुरस्रं दृष्ट्वा वर्तुलमिति भ्रमो जायेत। परन्तु प्रसिद्धं किञ्चिद् वस्तु दृष्ट्वा वर्तुलचतुरस्रमिदमिति भ्रमः न जायत इति भावः।

शेषगिरि आचार्याः - अत्यन्तासतः कस्यचित् शुक्तिरजतादेर्ज्ञानं भवति। किन्तु अत्यन्तासतः शशविषाणस्य ज्ञानं न भवति। तत् कथम् ? इति तेषां प्रश्नः। द्वयोरपि त्रैकाल्याभावोऽस्ति। एवं सति द्वयोर्मध्ये किञ्चिद् वैशिष्ट्यं वक्तव्यं भवति। अत्रेदं वक्तव्यम्। यथा शुक्तिरूप्यज्ञानं भवति, तथा शशविषाणमिति पदात् शशविषाणज्ञानमपि भवति। 'गोविषाणमस्ति' इति वाक्यात् मात्रयाऽपि अविलक्षणं तादृशं ज्ञानमुत्पद्यते।

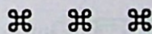
प्रह्लादाचार्याः - असतः परोक्षप्रतीतिः अद्वैतवादेऽङ्गीकृता। यतो वस्तुशून्यविकल्पवादिनस्ते। असतः अपरोक्षप्रतीतिर्नास्तीति तेषां मतम्।

श्रीनिवासराव्महोदयाः - असद्विषये ममाभिप्रायस्त्वयम्। यस्य सत्त्वमेव नास्ति तद्विषयकप्रत्यक्षं न जायत एव। परन्तु तस्यालोचनं कर्तुं वयं पारयामः। यथा नाहं भारतचक्रवर्ती। मम भारतसार्वभौमतादर्शनं तदा भवेत् यदाऽहं चक्रवर्ती भवामि। परन्तु मदीयभारतसार्वभौमतालोचनं

कर्तुं शक्यते। एतादृशेषु अन्तर्गतं वर्तुलचतुरस्रम्। वन्ध्यापुत्रोऽपि तर्क-बाध्यः। स्त्रियाः वन्ध्यात्वे तत्पुत्रो न स्यात्। तस्याः पुत्रवत्त्वे, वन्ध्यात्वं न घटते। एषा रीतिः शशविषाणे न सम्भवति। कश्चिद् विज्ञानी प्रयोगालये शशस्य विषाणोत्पत्तिं कृत्वा पुरतः उपस्थापयति चेत् तदा शशस्यापि विषाणमङ्गीकर्तव्यं भवति। तस्मात् शशविषाणं तर्करीत्याऽसाध्यं न। तत्त्वतस्तस्यासत्त्वेऽपि तर्कदृष्ट्याऽसत्त्वं नास्ति। तस्मात् ममायमभि-प्रायः - यस्य तर्कदृष्ट्याऽपि सत्त्वं नास्ति तत् असत्। यथा वर्तुलचतुरस्र-वन्ध्यापुत्रादिकम्। न तु शशविषाणम्।

प्रह्लादाचार्याः - अहं 'शशस्य विषाणोत्पादनं भविष्यति' इत्यादिविषये न चर्चां कर्तुमुत्सहे। यतः तेन तेषां प्रश्नस्योत्तरं न सिद्ध्यति। वन्ध्यापुत्रविषये भ्रान्तिर्भवति वेत्यत्र विचारं कुर्मः। यस्य कस्यापि 'इदं शुक्तिरजतम्' इति भ्रमो नोदेति। किन्तु 'इदं रजतम्' इति भ्रान्तिर्भवति। तत्र विषयीभूतं यद्यपि शुक्तिरजतम्। तथा 'अयं वन्ध्यापुत्रः' इति कोऽपि न भ्राम्यति। किन्तु 'अयं तस्याः पुत्रः' इति वन्ध्यां, कञ्चन पुरुषं च प्रदर्श्य वदति चेत्, तादृशानुभवः वन्ध्यापुत्रविषयकः भवति।

तस्मात् भ्रान्तौ भासमानस्य अत्यन्तासतश्च नाणुमात्रमपि भेदः।



चर्चागोष्ठ्याः उपसंहारः

के.टि. पाण्डुरङ्गिमहोदयाः- श्रीनिवासराव्महोदयानां प्रबन्धे मुख्य-विषयस्तु- अद्वैते वस्तु सत्, असत्, सदसद्विलक्षणमिति। द्वैते- सत् असदिति च विभज्यते। तत्राद्वैते शुक्तिरूप्यं सदसद्विलक्षणस्य द्वैते असतश्च उदाहरणं भवति । वस्तुतः एतद्द्वयमपि नास्ति । परन्तु शुक्तिरूप्यस्य प्रतीतिरस्ति शशविषाणस्यापि शाब्दात्मकप्रतीतिरस्ति । तत्र शुक्तिरूप्यस्याधिष्ठान-सादृश्यप्रतीत्यादीनां सद्भावात् प्रात्यक्षिकप्रतीतिरूपविशेषः। शशविषाणस्य तु तदभावात् न तादृशविशेषः। एतावता शुक्तिरूप्यस्य सदसद्विलक्षणरूप-तृतीयकोटावन्तर्भावोऽनुचितः। तदपि असदेव भवितुमर्हति। तस्मात् शश-विषाणस्य शुक्तिरूप्यस्य च 'असत्त्वेन' एव परिगणनं कर्तव्यम्। असतश्चापि प्रतीतिः यद्यधिष्ठानं सादृश्यमित्यादि भ्रान्तिकारणमस्ति, तर्हि असदपि प्रत्यक्षविषयं भवति। यदि तादृशकारणं नास्ति तर्हि असत् केवलं शब्दात् प्रतीयते । असतः प्रत्यक्षेण वा शब्देन वा प्रतीतिमात्रं जायते । वस्तुसत्त्व-मुभयत्रापि नास्त्येव। अतः शशविषाणस्य शुक्तिरजतस्य च नास्ति कश्चि-द्विशेषः । वर्तुल-चतुरस्रमपि एतादृशमेव । परन्तु अयं विशेषः- तत् वदतो व्याघातरूप-दोषसद्भावात् शब्दादपि न प्रतीयते । शशविषाणविषये तावत् तादृश-दोषाभावात् शाब्दिकप्रतीतिगोचरं तद् भवति। तत्रोल्लेख-रूपप्रतीति-विषयत्वमस्ति । न तु वस्तुसत्त्वम् । इत्थं च सामग्रीसत्त्वे असत् क्वचित् प्रत्यक्षतः प्रतीयते । क्वचित् शब्दात् प्रतीयते । क्वचित् प्रत्यक्षेण शब्देन च ज्ञायते । परन्तु सर्वत्रापि वस्तुसत्त्वं (Ontological Reference)नास्ति । कदाचित् उल्लेखमात्रेण (Vorbal Reference) शशविषाणस्यानुल्लिख्यमानात् वन्ध्यापुत्रात् पृथक्त्वकल्पनमनुचितम् । तस्मात् सर्वमेतत् असत्कोटा-वेवान्तर्भवति ।



